ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Alma, California

71. BAND 1949

VERLAG HERDER, WIEN

35798

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Carl Ueberreuter in Wien

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN UND BEITRÄGE

A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich . 1—53, 184—203
F. Sissulak, Das Christentum des Josefinismus . . . 54— 89
E. Gutwenger, Zum Begriff des moralischen Wunders 90— 97
D. Szentiványi, Der Katechismus des hl. Petrus Canisius in Ungarn . . . . . 98—104
J. Stadlhuber, Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum . . . . . 129—183
F. M. Willam, Johannes am Grabe des Auferstandenen 204—213
J. Ternus, Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt . . . . . 214—230
Karl Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer 257—317
P. Gaechter, Die Wahl des Matthias (Apg 1, 15—26) 318—346
E. v. Ivánka, „Geistkirche" und „Gottträgervolk" . 347—354
H. Zeller, Corpora sanctorum (Mt 27, 52—53) . . . 355—465
Chr. Baur, Wo wurde der dem Palladius zugeschriebene Dialog über Chrysostomus verfaßt? . . . . 466—469
E. Gutwenger, Zur Problematik des atomaren Indeterminismus . . . . . 469—480

REZENSIONEN

R. Hundstorfer, Die Adressaten des ersten Korintherbriefes *(P. Gaechter)* . . . . . 105—106
G. Rambaldi, L' oggetto dell' intenzione sacramentale *(H. Zeller)* . . . . . 106—108
W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern *(F. Lakner)* . . . . . 108—110
J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique *(E. v. Ivánka)* . . . . . 231—233
P. Heinisch, Probleme der biblischen Urgeschichte *(J. Hofbauer)* . . . . . 233—235
A. Niedermeyer, Das menschliche Sexualleben *(G. Heinzel)* . . . . . 236—238
E. Winter, Der Josefinismus und seine Geschichte *(F. Maass)* . . . . . 355—358
D. Koster, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche *(H. Zeller)* . . . . . 358—360
B. Poschmann, Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte *(K. Rahner)* . . . . . 481—490
L. Cerfaux, La théologie de l'Eglise suivant S. Paul *(P. Gaechter)* . . . . . 490—491

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie . . . . . 492—500
Altes Testament . . . . . 239—246
Neues Testament . . . . . 111—114
Fundamentaltheologie . . . . . 361—368
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 115—123, 368—371
Kirchengeschichte . . . . . 246—250
Kirchenrecht . . . . . 250—254
Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 371—381
Aszetik und Mystik . . . . . 500—505
Liturgik . . . . . 505—510

P. Josef Linder † . . . . . 381—382
Jahresregister . . . . . 511—512

DER GOTTESSOHN IM TOTENREICH

Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung

Von Alois Grillmeier S. J., Büren

Der Abstieg[1] des menschgewordenen Logos zur Erde vollendet sich in der Niederfahrt seiner abgeschiedenen Seele zu den Tiefen der Unterwelt. Obwohl das *descendit ad inferos* noch in der sog. forma antiquior des Symbolum Romanum fehlt[2], so läßt sich doch die Überlieferung, die in diesem Glaubensartikel ausgesprochen ist, eindeutig bis in die apostolischen Zeiten zurückverfolgen. Ihr Kronzeuge ist der Apostel Petrus in seinem ersten Briefe[3].

---

[1] Eine ausführliche Bibliographie zum Descensus Christi findet sich bei U. Holzmeister, Commentarius in Epistolas SS. Petri et Judae Apostolorum I. Epistola prima S. Petri Apostoli (Cursus S. S.), Paris 1937, S. 307 bis 309, zu der an neueren Arbeiten hinzuzufügen wären: S. Kowalski, La descente de Jésus-Christ aux enfers selon la doctrine de saint Pierre (Act 2, 27—31; 1 Petr 3, 19. 20; 4, 6), Poznán 1938 (uns nur zugänglich durch eine ausführliche Rezension in Biblica 21 [1940] 96—99); J. Kasimiris, Ἡ εἰς Ἅιδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athen 1939; s. Anzeige: Revue d'Histoire Ecclesiastique (= RHE) 35 (1939) 929; P. Althaus, Niedergefahren zur Hölle, ZsystTh 19 (1942) 365—84. — Holzmeister S. 295—354 sowie Kowalski bieten das reichste patristische Material zur Frage. Doch behalten manche der früheren Untersuchungen ihren Wert; so bes. K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, Münster 1911 (wenn auch in der Deutung der Hauptstelle 1 Petr 3, 19 abzulehnen); C. Schmidt, Der Descensus ad inferos in der alten Kirche, in: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (TU 43), Leipzig 1919, 453 bis 576; J. Kroll, Gott und Hölle, Bibliothek Warburg 1932 (dazu Prümm, Schol 9 [1934] 575—79; 10 [1935] 55—77). Für die Descensuslehre der Apokryphen neben Kroll noch A. M. Vitti, Descensus Christi ad inferos: Verbum Domini (VD) 7 (1927) 111—18; 138—44; 171—81. — Zur Wertung der älteren Literatur gibt gute Hinweise Gschwind S. XIV ff und J. de Ghellinck, Les Recherches sur les origines du symbole des Apôtres (Patristique et Moyen Age, Études d'histoire littéraire et doctrinale I), Bruxelles-Paris 1946, S. 200—202; s. daselbst über das *descendit ad inferos* S. 3. 10. 20. 87. 95. 99. 102. 112. 185. 199. 200—2. 210. Weitere Literatur zu den Vätern s. 2. Teil.

[2] de Ghellinck, Recherches S. 3. 95. 200: das *descendit* findet sich als Symbolartikel „d'abord dans les symboles homéousiens vers 360—370, puis dans celui d'Aquilée (Rufin) et finalement dans le Textus receptus (T)". Vgl. Denzinger 5 ff.

[3] Holzmeister erweist dies gegen Gschwind für 1 Petr 3, 19. Kowalski nimmt gegen Holzmeister noch 1 Petr 4, 6 hinzu (S. 131—141), stimmt überein mit Holzmeister für Apg 2, 27. 31 (S. 13—24). Holzmeister zählt die Texte, die er selber gelten läßt, S. 318 auf. Kroll (S. 10 ff) anerkennt ziemlich viele Schriftstellen als Zeugen des Abstiegs Christi. Die Väter beziehen sich zudem auf alttest. Stellen, wie Os 13, 14; Jon 2, 1; s. Vitti, VD 7 (1927) 111—118. Justin und Irenäus kannten außerdem noch ein apokryphes Jeremiaswort (Holzmeister S. 331; Gschwind S. 199 ff). Die christliche Überlieferung war sehr bald auch außerhalb des Christentums bekannt; vgl. Origenes, Contra Celsum II, 43.

Die Exegese dieses Zeugnisses hat eine reiche Geschichte. Die ersten vier Jahrhunderte waren sich ziemlich darüber einig, darin eine Bezeugung des Abstiegs Christi zu sehen (Justin, Irenäus, Tertullian, Epiphanius, Hilarius, Cyrill von Alexandrien). Erst im 5. Jahrhundert gab es einen Rückschlag, als man die Petrusstelle ausnützen wollte, um die origenistische Apokatastasislehre zu stützen: denn wenn Christus auch den Sündern in der Unterwelt gepredigt habe, wie doch 1 Petr 3, 19 zeige, so müsse es eine Möglichkeit der Wiederherstellung der ganzen Weltordnung geben, die Verdammten miteingeschlossen. Augustinus wollte daraufhin die Petrusstelle metaphorisch ausdeuten: die Predigt Christi richte sich nicht an die wirklichen Toten (im physischen Sinn), sondern an die Sünder auf Erden (die Toten im geistigen Sinn)[4]. Seine Exegese machte Schule, auch bei den Scholastikern, obwohl Augustinus und das Mittelalter noch die genuine Auslegung der Väter kannten[5] und es keinem der Exegeten dieser Art einfiel, den Abstieg Christi in die Unterwelt zu leugnen.

Mit der Geschichte der Exegese von 1 Petr 3, 19[6] enthüllt sich nur ein Teilgebiet der Problematik um den Abstieg Christi. Das einfache, schlichte *descendit ad inferos* war nämlich mit schwierigeren Fragen verbunden, als es auf den ersten Blick scheinen mochte. Diese stellten sich erst im Laufe der Jahrhunderte und gewissermaßen ganz unauffällig ein. Im 5. Jahrhundert war dann eine Klärung erreicht, die für die weitere Geschichte maßgebend blieb. Bis dahin läßt sich die dogmengeschichtliche Entwicklung unter zwei Gesichtspunkten greifen und darnach in zwei ziemlich deutlich, wenn auch nicht ausschließlich geschiedene Perioden einteilen. Diese Gesichtspunkte sind die soteriologische und die christologische Motivierung der Abstiegslehre. Die soteriologische oder heilsgeschichtliche Betrachtungsweise sieht den Abstieg Christi nur unter der Rücksicht unseres Heils, als Sieg Christi über den Tod, den Teufel und die Unterwelt im Ganzen. Sie beherrscht in den ersten christlichen Jahrhunderten das Feld. Die christologische Fragestellung im engeren Sinn brachte nun einen neuen Gesichtspunkt in der Betrachtung des Abstiegs Christi, nämlich die Besinnung auf das Wesen des Gottmenschen. Dieses offenbarte sich in besonderer Weise im *triduum mortis*. Da ließ Christus gleichsam in sein inneres Gefüge hineinschauen. So entwickelt sich denn besonders im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert eine eigene Abstiegschristologie, die dogmengeschichtlich äußerst wertvoll ist zur Kenntnis der Anschauungen der vorephesinischen Väter über die Einheit in Christus. Das *triduum mortis* und seine theologische Betrachtung hat tatsächlich das christologische Problem in einer eigenartigen Schärfe aufgerollt. Da wird noch nicht um die Begriffe ὑπόστασις

[4] Holzmeister S. 311 und 336.
[5] Biblica 21 (1940) 97.
[6] Wie sie Holzmeister und Kowalski bieten.

oder φύσις oder πρόσωπον gekämpft und doch um das Problem gerungen, das sich in diesen Begriffen nachher aussprechen sollte. An diesem einen Fragepunkt offenbart sich mehr als in dem abstrakten Ringen um einen Begriff die konkrete Auffassung der Väter von der *unio hypostatica* und zeigt sich die Begrenztheit und Schwäche ihrer Philosophumena und Theologumena, die sie z. T. sogar mit ihren Gegnern teilen. Das trägt bei zu jener merkwürdigen Verflochtenheit der Abstiegstheologie des 4. und 5. Jahrhunderts, welche die vorliegende Untersuchung in ihrem zweiten Teil herausarbeiten will.

Doch wird es natürlich sein, vor dieser eigentlich christologischen Fragestelllung den soteriologischen Typus der Descensus-Lehre abzuheben, zumal da uns darüber eine bedeutende frühchristliche Quelle neu zugänglich gemacht worden ist.

I.
DER SOTERIOLOGISCHE TYPUS DER LEHRE VOM ABSTEIGENDEN CHRISTUS

Dogmengeschichtlich erfuhr die Abstiegslehre ihre erste stärkere Betonung zur Zeit der gnostischen Kämpfe, und das unter soteriologischer Sicht. Marcion vor allem hatte seine eigenen Anschauungen über den Abstieg Christi entwickelt und die apostolische Botschaft darüber entsprechend umgestaltet. Er ließ nämlich die Predigt, von der 1 Petr 3, 19 berichtet, nicht an die Gerechten des Alten Bundes, sondern an die Sünder der vorchristlichen Zeit geschehen. Durch diese Annahme wollte er hervorheben, daß der Gott des Neuen Bundes im Gegensatz stehe zum Gott des Alten Bundes, da jener gerecht nenne, was dieser verurteile. Jesus aber sei der Gesandte des Gottes des Neuen Bundes, jenes Vaters, der über dem Schöpfer der Welt stehe. Irenäus faßt die Abstiegslehre Marcions so zusammen:

> „Kain und seinesgleichen, die Sodomiter und Ägypter und die andern dieser Art und alle Heiden, die im Sumpf jeglicher Bosheit wandelten, die seien vom Herrn erlöst worden, als er zur Hölle hinabfuhr. Abel hingegen und Henoch und Noe und die übrigen Gerechten und die Patriarchen, die zu Abraham gehören, samt den Propheten und denen, die Gott gefielen, die hätten das Heil nicht erlangt"[7].

Im übrigen war der (extreme) Dualismus der Gnostiker anders gelagert als der (gemäßigte) christliche, so daß ein Abstieg Christi zur Unterwelt im gnostischen System keinen Platz hatte. Ihr Weltgebäude hat gleichsam ein Stockwerk weniger als das jüdisch-christliche. Dennoch gab es auch einen absteigenden Erlöser. Schon im Abstieg Christi zur Materie, zu dieser Welt, vollzieht sich der Abstieg zur „Unterwelt". In der Begegnung mit der Materie geschieht schon die Auseinandersetzung mit dem Bösen

[7] Irenäus, Adv. Haer. I, 27, 3 (Harvey I, 218); Übers. nach BKV² I, 79.

und wird die Erlösung im Kampf gewirkt[8]. Die antignostischen Schriftsteller wie Irenäus und Hippolyt hatten also Grund, auf die Abstiegslehre einzugehen. Ihre Aufgabe war es, deren Stelle im christlichen Heilsgeschehen zu sichern. Es ging um nichts anderes als die Verteidigung der Universalität der Sendung Christi und dies in einem doppelten Sinn: Räumlich gesehen, insofern Christus im Descensus die unterste Welt erreicht und damit die Vollendung seiner Sendung (nach Job 11, 8 ist die Scheol ja der äußerste Gegensatz zum Himmel); zeitlich, indem alle Gerechten, die seit Beginn der Menschheit gelebt hatten, seiner Erlösung teilhaftig werden konnten. Beides hat Christus in seinem Abstieg dokumentiert. Darum wird seit Beginn der christlichen Predigt dieser letzte Teil des Weges Christi immer wieder erwähnt, der sein Werk zu einem ganzen machte. Ignatius von Antiochien hatte Christus im Angesichte der ganzen Schöpfung sterben lassen: ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν,βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καί ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων[9]. Melito von Sardes verkündet Christus in einem herrlichen Bild als „die Sonne des Aufgangs, die auch den Toten im Hades schien" (s. u.), und Hippolyt nennt Christus den „König des Himmels, der Erde und der Unterwelt"[10].

Das Abstiegsmotiv wurde schon in der frühchristlichen Zeit reich entfaltet und vor allem in den Apokryphen dramatisch und phantasiereich ausgestaltet. Dabei geht es ausschließlich um die soteriologische Bedeutung des Descensus. In dreifacher Weise dachte man sich Christus in der Unterwelt wirksam: 1. durch die Predigt des Heils (Predigtmotiv)[11], 2. durch Spendung der Taufe an die Gerechten (Taufmotiv)[12] und 3. durch die völlige Unter-

---

[8] Über den gnostischen Descensus berichtet bes. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (TU 15, 4) (1897). Vgl. Clemens Al., Excerpta ex Theodoto c. 18 (III, 112, Stählin). Dort wird der Descensus zu den Gerechten identifiziert mit dem Abstieg des Erlösers durch die Sphären, wobei auch die ἀνάπαυσις der Gerechten durchschritten wird; s. Schmidt, TU 43, S. 502.

[9] Trall. 9, 1 (Funk-Bihlmeyer, Die Apostol. Väter, 1924, S. 95, 9 f).

[10] De antichristo c. 26 (GCS Hipp. I, 2, 18, Z. 19 f Achelis). Die räumliche Sicht des Abstiegs betont auch eine für unseren Glaubensartikel sehr wichtige Schrift, Ps.-Athanasius, Contra Apollinarium I, 5 (PG 26, 1101 A): πανταχοῦ ἐπιβὰς τόπῳ,ἵνα τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπου τὴν σωτηρίαν κατεργάσηται.

[11] Das Predigtmotiv ist nach Holzmeister 320 ff das älteste: 1 Petr 3, 19; vgl. die Predigt der Weisheit bei den Entschlafenen, Ekkli 24, 45 (Vg); Kroll S. 2, A. 3. — Past. Hermae, Sim. IX. 16, 5—7 (Clem. Alex., Strom. 2, 9, 44, 1—2; Stählin 2, 136). — Iren. IV, 27, 2 (Harvey II, 241); Petrusevangelium 41 (ed. Vaganay S. 301); Oracula Sibyllina VIII, 310—12 (Hennecke, Neut. Apokryphen, 1924, S. 408); Epistola Apostolorum 27 (38) kopt. (Duensing, KlT 152, S. 23). — Hippolyt, Segnungen Moses' VII (griech. erhalt. Stücke) (TU XXVI, 1a, 56—57 Bonwetsch): νεκρῶν εὐαγγελιστής. Derselbe, In Cant. Magn. I (GCS I, 2, 83, 5 f); De Antichr. 26 (GCS I, 2, S. 18 f. Achelis) u. 45 (ebd. S. 29); — Didascalia syr. c. 26. — Clemens Al., Strom. 6, 6, 44, 5—52 (Stählin 2, 454—8); Origenes, C. Cels. II, 43 (GCS 1, 166 Koetschau); In Mt ser. 132 (11, 2, S. 269 Klostermann).

[12] Pastor Hermae, Sim. IX, 16, 3. 5 (Funk, 1878, S. 532): Die Apostel spenden die Taufe in Scheol und zwar „*et ipsi*", also wohl auch Christus vor

werfung der Hölle und der Beherrscher der Unterwelt (Kampfmotiv)[13]. Durch nichts ließ sich die Erlösung in Christus, ihre Sicherheit und ihr Umfang, besser veranschaulichen als durch die lebendige Schilderung des Abstiegs Christi und seiner Begegnung mit den Geistern in der Unterwelt, guten und bösen. Selbst Tod und Hades wurden neben Satan als Personen dargestellt und in ihrer völligen Niederlage geschildert. Uns geht es hier aber nicht um die Sammlung all dieser mehr oder minder volkstümlichen Motive[14], sondern um den Typus der kirchlichen Verkündigung. Dieser läßt sich an zwei schönen Beispielen des 2. und 3. Jahrhunderts zeigen. Es handelt sich um zwei Zeugnisse von hoher Autorität: Das eine findet sich in einer neu aufgefundenen Homilie eines der bedeutendsten Bischöfe des 2. Jahrhunderts, Melitos von Sardes. Polykrates von Ephesus, sein Zeitgenosse, zählt ihn zu den „großen Sternen Kleinasiens"[15]. Das andere ist ein liturgischer Text, enthalten im Eucharistiegebet der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt von Rom. In beiden ist die Form sehr geprägt und verrät darum den festen Glauben der Kirche. Wer wegen der romanhaften Ausgestaltung des Descensus in den Apokryphen etwa an der genuinen Überlieferung des Glaubens der Kirche an den Abstieg Christi und dem Ernst ihrer Verkündigung zweifeln möchte, wird hier eines besseren belehrt.

1. Der Abstieg Christi in der neuentdeckten Homilie Melitos von Sardes „Über das Leiden"[16]

Mit ein paar Worten führt Melito ein in die Situation und das Anliegen seiner Homilie: „Die Schrift des hebräischen Exodus ist vorgelesen und die Worte des Geheimnisses sind verdolmetscht, wie das Schaf geschlachtet und das Volk gerettet wird"[17]. In immer

---

ihnen. Epistola Apostolorum, äth. 27 (38) (Duensing, S. 23); Ode Sal. 42, 20 (Hennecke 1924, S. 472).

[13] Vitti, VD 7 (1927) 171 ff. — Ode Sal. 17, 9 (vgl. Hennecke 453); 42, 11 (Hennecke 472); Testam. XII Patr., Test. Dan. 5, 11 (Rießler, Altjüdisches Schrifttum, 1928, S. 1206); Melito Sard., Hom. de passione (s. u.) u. fragm. 13 (Otto IX, 419); Thomasakten c. 143 (AAA II, 250, 10 f. Bonnet); c. 32 (ebd. 149, 18); c. 10 (ebd. 115, 1). Das Kampfmotiv hat bes. J. Kroll, Gott und Hölle S. 1—125 entwickelt.

[14] S. bei Kroll bes. S. 47—55; 71—97; 117—123.

[15] nach Eusebius HE 5, 24, 2 ff (GCS II, 1, S. 490 Schwartz).

[16] Campbell Bonner, The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragments of the apocryphal Ezekiel (Studies and Documents XII), London-Philadelphia 1940.

[17] n. 1 (§ 1, 1—5, Bonner S. 87). Es geht um Ex 12, 1—28 (Über die Zubereitung und das Essen des Osterlammes). Über das διασσάφηται, hier wiedergegeben mit „verdolmetscht", wurde schon eine eingehendere Diskussion geführt (Bonner, Introduction 30—36). Doppelter Sinn ist möglich: a) Nach dem bei Melito üblichen Parallelismus membrorum könnte einfachhin die Tatsache des Vorlesens des Schrifttextes noch einmal ausgedrückt sein. b) Oder es kann gegenüber dem Vorlesen eine neue Handlung gemeint sein, und dann besteht die Schwierigkeit, diese näher zu bestimmen. Man kann vermuten, daß zwischen dem Vorlesen des Textes und der eigentlichen

neuen Antithesen, der offensichtlich bei Melito so beliebten Sprechweise, stellt er Typus und Gegentypus einander gegenüber: das Osterlamm und Christus, das Volk Israel und die Christen, und entfaltet so das Geheimnis der Erlösung in Jesus, dem menschgewordenen Gott. Schließlich kommt er auf die Auferstehung Christi zu sprechen und die Vollendung seines Sieges:

17, 1 „Er stand aber auf von den Toten zu Höhen des Himmels[18],
2 der Gott mit der Menschennatur bekleidet,
3 der auch gelitten hat um des Leidenden (= des Menschen) willen
4 und gebunden war um des Gebundenen willen
5 und gerichtet wegen des Verurteilten,
6 und begraben wegen des Begrabenen.
7 Und er stand auf von den Toten
8 und dies ruft er uns zu:
9 Wer ist, der mit mir rechten möchte? Er trete mir gegenüber!
10 Ich habe den Verurteilten befreit,
11 ich habe den Toten wieder belebt,
12 ich richte den Begrabenen wieder auf;
13 wer ist, der mir widersprechen möchte?

Homilie des Bischofs eine kurze paraphrastische Wiederholung des gelesenen Textes durch den Lektor selber gegeben wurde, und dies von Melito hier gemeint ist. Bonner übersetzt darum: The words of the mystery have been explained (= some sort of preliminary exegesis) (S. 86 u. 169). Im Sinne der zweiten Annahme (von einer neuen Handlung) hat G. Zuntz in Harvard Theological Review 1943, 299 überzeugend nachgewiesen, daß das Exoduskapitel zuerst hebräisch und dann in griechischer Übersetzung vorgelesen wurde. Vgl. A. Wifstrand, The Homily of Melito on the Passion, in: Vigiliae christianae 2 (1948) S. 201—223; S. 217.

[18] Auferstehung und Himmelfahrt erscheinen hier unmittelbar verbunden wie manchmal in frühchristlichen Quellen: z. B. Petrusevang. v. 56 (Vaganay S. 329); Barnabas 15, 9 (Funk-Bihlmeyer 1924, S. 29); Tertullian, Adv. Jud. 13 (CSEL 70, S. 321 Kroymann): *resurrectio eius gloriosa de terra in caelos eum recepit.* Epistola Apostol. aeth. 51 (Duensing KIT 152, S. 42); Johannesakt. c. 102 (AAA II, 1, S. 202 Bonnet). — Sogar in der christl. Kunst, auf welche übrigens die Apokryphen einen starken Einfluß ausgeübt haben, hat sich diese Überzeugung einen Ausdruck geschaffen. Vgl. z. B. das Elfenbeinrelief des Münchener Nationalmuseums (Ende des 4. Jh.): Christus steigt einen Berg hinan zum Himmel, aus dem sich eine Hand ihm entgegenstreckt. Zugleich ist das Grab mit dem Wächter und den weinenden Frauen noch dargestellt; Abbildung DACL I 2929, oder R. Hamann, Geschichte der Kunst, Berlin 1932, S. 19. Im übrigen war es ein gnostisches Anliegen, die Aufnahme in den Himmel (sogar) vom Kreuze aus erfolgen zu lassen, um die Lehre von der Auferstehung des Fleisches Christi und der Gläubigen ausschalten zu können. Ebensowenig konnte man den Descensus dabei brauchen. G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung (Festgabe für Deißmann, Tübingen 1927. 187—217) möchte darin eine ältere Form der Christologie sehen, als es der Glaube an die Auferstehung ist. Um die Priorität ihrer Idee brauchen die kanonischen Evangelien aber nicht besorgt zu sein. Bei Melito wie bei den anderen oben zitierten Autoren handelt es sich um eine ideelle Zusammenschau der Heilsgeschehnisse, die von historischen Einzeletappen absieht. Die Verbindung von Auferstehung und Himmelfahrt ist christologisch gesehen unbedenklich, zumal wenn die Erscheinungen noch eigens betont werden, wie z. B. bei Barnabas. Die ganze Ansicht bezeugt übrigens sehr gut, wie beide Mysterien innerlich zusammenhängen. Wie sein Abstieg zur Erde erst in der Unterwelt, so ist auch sein Aufstieg in der Auferstehung erst vollendet in der Himmelfahrt.

14 Ich, sagt er, der Christus, ich habe den Tod zunichte gemacht,
15 und über den Feind triumphiert,
16 und den Hades mit Füßen getreten
17 und den Starken gebunden
18 und den Menschen zu den Höhen des Himmels geführt."

Die entscheidenden Verse sind also:

V. 14 ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον
15 καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐχθρὸν
16 καὶ καταπατήσας τὸν ᾅδην
17 καὶ δήσας τὸν ἰσχυρὸν
18 καὶ καθορμίσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν[19].

Die ganze Homilie schwingt in solchen stichartig, zuweilen fast aphoristisch gebauten Sätzen, die oft inhaltsreich sind wie die Formeln eines Glaubenssymbols. Unsere Stelle erinnert an eine andere, in dem schon erwähnten Fragment erhaltene Schilderung der Ereignisse beim Tod Jesu, die in demselben hymnisch feierlichen Stil gehalten ist:

Obstupefacta est creatura,
ac cum dominus noster surrexit e mortuis
et pede deculcavit mortem
et vinxit potentem
et solvit hominem
tunc intellexit omnis creatura
propter hominem iudicatum esse iudicem
et invisibilem visum esse[20].

Die neugefundene Homilie wie das eben zitierte Fragment kreisen völlig um das Geheimnis der Erlösung in Christus. Die Tragweite dieser Erlösung ist wiederum ganz eindeutig auf dem gottmenschlichen Wesen Jesu Christi begründet. Dies darzustellen, prägt Melito eine der wertvollsten christologischen Formulierungen der frühchristlichen Zeit:

„Als Sohn nämlich geboren,
Und als Lamm geleitet,
Und als Schaf geschlachtet,
Und als Mensch begraben,
Stand er von den Toten auf als Gott,
Von Natur aus Gott und Mensch[21]."

---

[19] n. 100—102 (§ 17, 1—18, Bonner S. 161—165). Obige Verszählung von uns.

[20] Bei Kroll, a. a. O. S. 27 f. — Melito, fragm. 13 (Otto IX, 419). Über die hymodische Diktion Melitos, die auch die neue Homilie kennzeichnet, s. Kroll, Gott u. Hölle S. 27 f; Ders., Die christliche Hymnodik bei Klemens v. Alexandreia, Königsberg 1921 (Braunsberger Vorlesungsverzeichnis), S. 21 f. Neuestens A. Wifstrand, a. a. O.

[21] n. 8 (§ 2, 13—17, Bonner S. 89): ... φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος. M. nimmt Bezug auf die im Frühchristentum so beliebte Isaias-Stelle 53, 1—12, v. 7 b: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν „ἤχθη" καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. M. sieht in der Unterscheidung von ἀμνός und πρόβατον einen Hinweis auf die Doppelnatur des Herrn, die er mit einer bis dahin noch nicht erreichten Genauigkeit des Ausdrucks darstellt. Die oben zitierte Stelle leitet er folgendermaßen ein (und man sieht daran, wie er den Typos bis ins letzte ausdeutet):
„An Stelle des ‚Lammes' kam der Sohn
und für das ‚Schaf' der Mensch, ...

Wie man sieht, ist hier wohl ein Versuch gemacht, die Grabesereignisse aus der Verschiedenheit der Naturen Christi zu verstehen. Aber M. geht nicht so weit, nun auch den letzten Schritt zu tun: den Abstieg Jesu christologisch (in Hinsicht auf das Wesen Christi) zu erläutern. Was er über das Wesen Christi sagt, dient seiner Heilslehre.

Drei soteriologische Gedankenkreise sind in der Homilie deutlich zu scheiden:

1. Wie es so weit mit dem Menschen kam,
2. welchen Mächten er ausgeliefert wurde,
3. was Christus in der Unterwelt getan hat.

Manche Formulierungen M.s zu den ersten beiden Punkten sind für seine Zeit sehr bedeutsam. Darum soll kurz darauf eingegangen werden, obwohl sie nur das Vorfeld unseres Themas bilden.

Zu 1. Der Mensch ist nach M. sozusagen durch alle Stockwerke der Schöpfung hindurch gefallen: Aus dem himmlischen Eden in das „Gefängnis" dieser Welt und von da in die Unterwelt. Das ist der Descensus des Menschen, der durch die Sünde veranlaßt wurde und von Adam auf alle seine Nachkommen als ein „E r b e" überging. Dabei hat der Bischof von Sardes eine Vorstellung vom Paradies, welche das alte jüdisch-christliche Weltbild voraussetzt. Der Garten Eden wird in eine Region verlegt, die gänzlich von unserer Erde getrennt ist (sei es durch den Ozean, sei es durch unzugängliche Berge). Die Vertreibung aus Eden in diese Welt ist darum wie die Einschließung in ein Gefängnis[22].

Und das Gesetz (νόμος) wurde zum Wort (λόγος)
und der Alte neu, z u g l e i c h ausgehend von Sion und Jerusalem."

(Vgl. Is 2, 3: ἐκ γὰρ Σιὼν ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἰερουσαλήμ. Bonner 89, 9—10). Vgl. ebd. n. 5—7, § 2, 2—13:

Und das Gebot (wurde) zur Liebe
und das Vorbild zur Wirklichkeit
und das Lamm zum Sohn,
und das Schaf zum Menschen,
und der Mensch Gott.

Daß er all diese Antithesen schon christologisch im strengen Sinne nimmt, also von der Doppelnatur Christi, zeigen dann die oben zitierten, folgenden Verse. — Unter dem Gegensatz von παλαιός — καινός stellt auch Pastor H e r m a e, Sim. IX, 12, 1—3 die Doppelnatur des Sohnes Gottes dar. Siehe das Bild vom alten Felsen mit dem neuen Tor. — Das Melito-Fragment 13 bringt eine ähnliche Verbindung von Wesen und Wirksamkeit Christi gerade in bezug auf den Abstieg (Otto, 9, 419).

[22] S. P. Ildef. d e V u i p p e n s O. M. Cap., Le Paradis Terrestre au troisième Ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles, Paris 1925, S. 49. Das dort S. 73 schematisch gezeichnete jüdisch-christliche Weltbild erklärt wohl in etwa, wie Melito die bewohnte Erde gegenüber dem Aufenthalt in Eden als Gefängnis bezeichnen kann. V. zitiert als Belege dieser Auffassung u. a. L a c t a n t i u s, Epit. div. instit. c. 22 (27), 4 (CSEL 19, 694, 19 f Brandt): *Eiecit ergo peccatorem de sancto loco, et in hunc orbem relegavit.* — Passio Bartholomaei 4 (AAA II, 1 Bonnet S. 136): *et sic (Adam) de paradiso est proiectus et in isto mundo exiliatus.*

(Der Mensch) „wurde also hinausgeworfen in diese Welt als in ein Gefängnis von Übeltätern. Als dieser (= Adam) dann Kinder gezeugt hatte und alt geworden war, und wegen des Kostens vom Holze zur Erde zurückgekehrt war, blieb von ihm ein Erbe seinen Kindern zurück:
Als Erbe aber nicht die Keuschheit, sondern die Unkeuschheit,
nicht die Unvergänglichkeit, sondern die Vergänglichkeit,
nicht die Ehre, sondern die Unehre,
nicht die Freiheit, sondern die Sklaverei,
nicht die Königsherrschaft, sondern tyrannische Unterjochung,
nicht das Leben, sondern der Tod,
nicht die Rettung, sondern das Verderben[23]".

Durch die Sünde ist der Mensch den drei eschatologischen Mächten ausgeliefert worden, welche nach der christlichen Überlieferung das Endschicksal des Menschen bestimmen, wenn nicht ein befreiender Erlöser kommt: Tod, Hades, Satan.

Zu 2: Diese Mächte, soweit nicht schon überlieferungsmäßig persönlich gefaßt, wie z. B. Satan, treten in personifizierten Gestalten, also greifbar und plastisch geschildert auf. Da ist zunächst der Tod. Seine Helfershelferin ist die Sünde, welche sich in den Menschen einschleicht und dem Tode den Leib des Menschen ausliefert.

„Über diese (Verbrechen der Menschen) freute sich die Sünde. Diese, die Handlangerin des Todes, schlich sich voraus in die Seelen der Menschen und bereitete ihm als Nahrung die Leiber der Toten. In jede Seele legte die Sünde ihr Zeichen und (alle) weihte sie in gleicher Weise (dem Tode). Sie alle mußten sterben[24]."

---

[23] n. 48 u. 49 (§ 8, 10—20, S. 119): ἐξεβλήθη γοῦν εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὡς εἰς δεσμωτήριον καταδίκων. τούτου (sc. Adam) δὲ πολυχόου καὶ πολυχρονίου γενομένου (καὶ) διὰ τῆς τοῦ ξύλου γεύσεως (καὶ) εἰς γῆν χωρήσαντος,κατελείφθη ὑπ' αὐτοῦ κληρονομία τοῖς τέκνοις αὐτοῦ· κληρονομίαν οὐχ ἁγνείαν ἀλλὰ πορνείαν,οὐκ ἀφθαρσίαν ἀλλὰ φθοράν,οὐ τιμὴν ἀλλὰ ἀτιμίαν,οὐκ ἐλευθερίαν ἀλλὰ δουλείαν,οὐ βασιλείαν ἀλλὰ τυραννίδα,οὐ ζωὴν ἀλλὰ θάνατον,οὐ σωτηρίαν ἀλλὰ ἀπώλειαν. Der Text von v. 12—14 ist verderbt. Πολύχοος und πολυχρόνιος sind Konjekturen B.s, der sagt: The sense will then be: "When he became prolific and reached a great age, and went to earth", d. h. als er starb, hinterließ A. ein übles Erbe, πολύχοος = vielgießend, schüttend; viel Ertrag gebend (Pape II [1871] 663).

[24] n. 54 und 55 (§ 9, 7—13, Bonner S. 121—123): ἐπὶ δὲ τούτοις ἡ ἁμαρτία ἠὐφραίνετο,ἡ τοῦ θανάτου συνεργὸς ὑπάρχουσα προωδοιπόρει εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς καὶ ἡτοίμαζεν αὐτῷ τροφὰς τὰ τῶν νεκρῶν σώματα, εἰς πᾶσαν δὲ ἐτίθει ψυχὴν ἡ ἁμαρτία ἴχνος καὶ ἴσως ἀνέδηκεν. τούτοις ἔδει τελευτᾶν. (Vgl. das Folgende: πᾶσα οὖν σὰρξ ὑπὸ ἁμαρτίαν ἔπιπτεν καὶ πᾶν σῶμα ὑπὸ θάνατον..... (s. Anm. 26). In diesen in Anm. 23 und 24 zitierten Texten liegt wohl die deutlichste, für die frühchristliche Zeit einzigartige Bezeugung der Erbsündelehre. Darauf soll nur vorläufig aufmerksam gemacht werden. Der Text ist einer eingehenderen Betrachtung wert. Zwei Ausdrücke sind besonders bedeutsam: a) Die Sünde hat ein ἴχνος, ein Zeichen in „jede Seele" gelegt. Bonner sagt S. 123: Ichnos here passes from the sense of "trace", "track" (= Spur) to that of "mark", "sign", as in Sir 13, 26: ἴχνος καρδίας ἐν ἀγαθοῖς πρόσωπον ἱλαρόν; doch scheint diese Parallele den Sinn M.s nicht wiederzugeben. b) Noch bedeutungsvoller ist aber, daß M. sogar von einer κληρονομία, von einem Erbe spricht, das aus der Sünde Adams für alle Nachkommen blieb. Dieses Erbe sind „Untergang", „Tod", „Sklaverei", „Verderblichkeit" und „Sündenelend" (bes. die πορνεία). Schon daß er den Aufenthalt auf dieser Erde (statt im Paradies) als ein

Der Tod ist also gleich einem Ungeheuer, das sich von den Leibern der Menschheit nährt[25].

Die zweite Gestalt ist der Hades. Auch er ist gleich einem Ungeheuer, welches die Menschen verzehrt, aber nicht ihre Leiber, sondern die Seelen, wie Melito ausdrücklich bemerkt.

„Alles Fleisch verfiel der Sünde und jeglicher Leib dem Tod,
und jegliche Seele zog aus dem fleischlichen Haus.
Was genommen war von der Erde, wurde in Erde aufgelöst,
und was geschenkt war von Gott, wurde in den Hades eingeschlossen,
und Auflösung überkam das schöne Gefüge,
und der Leib wurde zertrennt.
Der Mensch war nämlich unter der Hand des Todes zerteilt.
Denn neues Unheil und Gefangenschaft hielt ihn umfangen[26]."

Das ist auch die Macht, welche die Erstgeborenen der Ägypter verschlang, nachdem der Tod und der rächende Engel sie ihm ausgeliefert hatten. Die Bilder und die Sprache, welche M. hier verwendet, hält sich übrigens durch Jahrhunderte. Von einem „Hinabtrinken" in den „Bauch" des Hades, in seine κοιλία, spricht vor M. schon das Alte Testament und mehrere Jahrhunderte nach ihm noch das Evangelium des Nikodemus[27]. „An solchen Stoffen arbeiten (eben) Jahrhunderte. Aber das alles betrifft nur die Vertiefung, die Ausarbeitung, die Ausschmückung der Motive. An wesentlichen Inhalten ist nichts Neues hinzugekommen, nichts, was über den Vorstellungsbereich der (gleich zu besprechenden) Hippolytischen Anaphora (und, können wir hinzufügen, auch der Homilie Melitos) hinausführte"[28].

Verweilen in einem „Gefängnis von Verurteilten" nennt, zeigt, daß ein allgemeiner Zustand der Menschheit aus der Sünde Adams sich ergab, der unabhängig ist von den Einzelsünden der Nachkommen Adams. Denn diese Einzelsünden beschreibt M. in den darauffolgenden vv. nach Art eines Lasterkatalogs in ganz düsteren Farben (n. 50—53, d. i. in etwa 25 Stichen) und zwar ist dieses maßlose Überhandnehmen der Tatsünden nur ein Ausfluß der τυραννικὴ ἁμαρτία, der tyrannischen Sündenmacht, der die Menschen alle ausgeliefert sind (n. 50, § 8, 24, S. 119).

[25] Bonner zitiert für diese volkstümliche Auffassung vom Tode als eines fressenden Ungeheuers Prov 1, 12 und Jon 2, 2. Diese beiden Stellen sprechen aber vom „Hades", der mit dem „Thanatos" nicht einfach identisch ist, jedenfalls von M. geschieden wird. Beide werden zwar als fressende Ungeheuer dargestellt, aber der Tod frißt die Leiber, der Hades die Seelen der Menschen.

[26] n. 55 (§ 9, 13—22, Bonner S. 123).

[27] Prov 1, 12: καταπίωμεν δὲ αὐτὸν ὥσπερ ᾅδης ζῶντα. Jon 2, 2: ἐκ κοιλίας ᾅδου. (Diese Stellen nach Bonner S. 122.) Ähnlich hat Melito, Hom. de passione n. 22 (§ 4, 9, Bonner S. 99): καὶ ᾅδης „καταπίνων" τοὺς πρωτοτόκους. (M. spricht hier von dem Ende der ägyptischen Erstgeburt.) — Evangelium Nicodemi P. II, c. IV (XX) 3 (Tischendorf 1876, 327): (So spricht der „Hades" zu Satan): ἐγὼ δὲ πρὸ ὀλίγου κατέπιόν τινα νεκρὸν ὀνόματι Λάζαρον καὶ μετ' ὀλίγου τις ἐκ τῶν ζώντων διὰ λόγου μόνου βίᾳ ἐκ τῶν „ἐγκάτων" μου (= aus meinen Eingeweiden, meinem Innern) τοῦτον ἀνέσπασεν. — Auch die übrigen Toten rühren sich nun im Bauche des Ungeheuers: πάντας γὰρ οὓς ἀπ' αἰῶνος „κατέπιον", ἰδοὺ ταρασσομένους κατανοῶ, καὶ ἀλγῶ τὴν „κοιλίαν" μου. Es handelt sich hier also um eine antike, volkstümliche Vorstellung, die sich durch viele Jahrhunderte erhalten hat.

[28] J. Kroll, Gott und Hölle, S. 94.

Mit entsprechender Vorsicht darf also wohl die Gestalt des Hades in Melitos knapper Formel aus späteren Texten konkretisiert werden, wie z. B. aus dem Evangelium Nicodemi, ohne damit dem Bischof selbst alle diese Vorstellungen zuschreiben zu wollen. In diesem erwähnten Apokryphon tritt Hades als redende und handelnde Person auf, als der Oberherr sogar des Teufels, weil dieser sich „in" der Unterwelt befindet. Während der Satan dort bei dem Abstieg Christi gebunden und in den Strafort hinabgeworfen wird, bleibt „Hades" der Herr der Unterwelt, was soviel besagen will, daß das untere Reich in seiner Existenz nicht einfachhin aufgehoben, sondern nur eingeschränkt wird. Die Anaphora Hippolyts und andere Quellen werden dafür einen eigenen Ausdruck prägen.

Die dritte, im eigentlichen Sinne persönliche, feindliche Macht, gegen die Christus kämpft, ist der Teufel. Er ist wohl gemeint unter dem ἰσχυρός (vgl. Mt 12, 29), sicherlich unter dem ἐχθρός, von dem Melito spricht[29]. Wie einst der Pharao von Ägypten die Kinder Israels, so hält Satan die Menschen alle in seiner Knechtschaft, bis Christus sie seiner Gewalt entrissen hat[30].

Zu 3: Der in der Unterwelt hinabsteigende Christus überwindet nun diese drei Mächte: den Tod, den Hades und den Satan. Dem Tod legt er ein Narrenkleid an, den Hades tritt er mit Füßen, den Teufel wirft er in Fesseln: alles bildliche Ausdrücke für ein geistiges Geschehen. „Dieser ist es, der den Tod mit dem Gewande der Schmach bekleidete"[31], womit Melito sagen will: Der Tod hat seine Schrecken für die Menschen verloren, da er nun seiner Alleinherrschaft entkleidet ist und beschämt dasteht. Den Sieg über den Hades beschreibt er mit einem Ausdruck, der in der christlichen Literatur öfter wiederkehrt: Christus tritt ihn mit Füßen (καταπατήσας τὸν ᾅδην[32]). Auch das will nichts anderes sein als

[29] n. 102 (§ 17, 15, Bonner S. 163).

[30] n. 67 (§ 11, 6 f, Bonner S. 131).

[31] n. 68 (§ 11, 9, Bonner S. 131). Die „Beschämung der bösen Mächte" durch Christus ist ein häufig wiederkehrendes Motiv, das seine biblische Grundlage hat. Als Hauptstelle darf wohl Kol 2, 15 gelten: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. — Δειγματίζειν = jemand bloßstellen, zum Spotte machen. Vgl. 1 Kor 15, 54 (das Siegeslied über den Tod); 1 Kor 1, 26. Novatian bringt eine besondere Lesart zu Kol 2, 15, wodurch die Stelle in besonders deutlichen Zusammenhang mit dem Abstieg gebracht wird: *Exutus carnem, potestates dehonestavit, palam triumphatis illis in semetipso* (RHE 33 [1937] 692). Vgl. Alexander v. Al., Sermo de anima n. 6: *hostem pudore suffuderat* (PG 18, 602). Die ganze Vorstellung setzt wohl antike Kriegsgebräuche voraus, z. B. die Aufrichtung des Tropaion auf dem Schlachtfeld (Pfahl mit oder ohne Querbalken), das, mit Waffen- und Beutestücken des Feindes behängt, für ihn ein Zeichen der Schmach sein sollte (Pauly-Wissowa XIII [1939] S. 668 f, Art. Tropaion).

[32] n. 102 (§ 17, 16, Bonner S. 163). In dem nachher zu behandelnden Hippolyttext heißt es: καὶ Ἅιδην καταπατήσῃ, wofür Kroll λακτίζειν setzt an Stelle von Lietzmanns πατεῖν, das nun nach dem Melitotext zu bevorzugen wäre. Vgl. Kroll, S. 18, Anm. 2; S. 20.

ein Bild für die Eroberung und Entmächtigung der Unterwelt. Darf man es ganz konkret nehmen und auf eine Aktion des Herrn gegen den personifiziert gedachten Hades deuten? An anderer Stelle sieht Melito den „Tod" unter den „Füßen Jesu": *et pede calcavit mortem* (Fragm. 13). So könnte auch eine ähnliche Vorstellung von einer Demütigung der Gestalt des Hades vorhanden gewesen sein. Bei Firmicus Maternus und anderen lesen wir von drastischen Szenen, die sich bei der Ankunft Christi in der Unterwelt abspielen.

... clusit ianuas sedis infernae et durae legis necessitatem calcata Morte prostravit... fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo iubente conlapsae sunt. Ecce terra contremuit et fundamentorum suorum stabilitate concussa praesentis Christi numen agnovit[33].

Hier ist es ebenfalls die Gestalt des „Todes", welche „getreten" wird. Das Bartholomäusevangelium wird wohl am konkretesten und läßt Christus selbst also erzählen: „Und ich trat ein und ergriff ihn und schlug ihn mit hundert Schlägen und band ihn mit unlöslichen Fesseln[34]". Mit diesem „ihn" ist wohl nicht der Hades und nicht der Tod gemeint, sondern der Teufel, dem der Herr auch nach dem Testamentum Domini einen Schlag versetzt[35]. Außerdem ist nicht die Rede von einem „Treten", sondern von einem Schlagen. Auch die „Fesselung" paßt mehr auf den Satan als auf Hades. Was aber mit dem „Hades" als besonderer Größe nach den späteren apokryphen Evangelien geschieht, ist immerhin eine lebendige Veranschaulichung des *calcare infernum:* Christus zerbricht Tore und Riegel, reißt Türpfosten und -rahmen heraus und zerstört sie. Er wirft die lodernden Öfen aus Messing um, löscht die Feuer aus und entfernt alles aus der Unterwelt, so daß sie wie eine Wüste daliegt[36]. Zerbrochen und leer findet der Thanatos des Bartholomäusevangeliums den Hades vor, als er von der ergebnislosen Suche nach der Seele Christi in die Unterwelt zurückkehrt[37].

Weder Melito noch andere bleiben bei den Bildern konsequent. Was hier von der einen Macht, z. B. dem Tod, ausgesagt wird, ist dort auf die anderen, den Hades und den Teufel, bezogen. Die arabische Didascalia läßt z. B. den Teufel mit Schmach bedeckt werden: *Christus pudore affecit diabolum ... postquam eius funes*

---

[33] Firmicus Mat., De errore profanarum religionum 24 (CSEL 2, S. 114, 9 ff Halm).

[34] Kroll, S. 73. Auch das Testamentum D. N. J. Chr. kennt den Text: *inferos conculcavit*; I, 28 (Rahmani S. 65). Vgl. unten Anm. 46 (Alexander v. Alex.). — Die tiefste, weil geistige Deutung des *mortem conculcare* hat wohl Athanasius, Or. de incarn. Verbi n. 27 (PG 25, 141 C—144 B). Das καταπατεῖν des Todes (als eines Toten!) geschieht im Zeichen des Kreuzes und im Glauben an Christus. Der Jünger Christi hat die Kraft, den Tod zu verachten und zu verhöhnen (καταφρονεῖν); Die Erlösten treten auf ihn als auf ein Nichts: ὡς οὐδὲν ὄντα πατοῦσιν. Die Terminologie Melitos und Hippolyts ist fest im Gebrauch.

[35] Testam. Dom. I, 28 (Rahmani S. 59).

[36] Kroll, S. 81.

[37] Kroll, ebd.

et vim confregit eiusque vincula discussit[38]. Auf das einzelne Bild kommt es eben nicht an. Hinter allen Bildern, hinter den einzelnen Szenen und Figuren des dramatischen Geschehens steht die eine Idee von der Erlösung durch Christus und der Überwindung der feindlichen Mächte des Bösen.

Gewiß war zur Zeit Melitos der Abstieg Christi noch nicht so phantasievoll ausgestaltet wie in den späteren Apokryphen, aber ein dramatisches Geschehen sah auch seine Zeit darin. Wie die schon vor ihm entstandenen Oden Salomons zeigen, erweckt die Botschaft vom Descensus eine reiche Vorstellungswelt. Der Bischof von Sardes muß also wissen, was sich die volkstümliche Phantasie alles denken kann, wenn er Christus mit Tod, Hades und Teufel kämpfen läßt. Er selbst geht in der Bildersprache nicht unter und findet immer wieder den Bezug auf die geschichtlichen Vorgänge und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung. Wie bilderfreudig er aber ist, mag ein schon längst bekannter Text zeigen, in dem er wohl als erster das Bild von der in der Unterwelt aufgehenden Sonne entfaltet. In einer Homilie über die Taufe vergleicht er Christus mit der nach antiker Anschauung im Meer sich badenden Sonne und faßt dann zusammen:

> „Wenn die Sonne mit den Sternen und dem Mond sich badet im Ozean, warum sollte da Christus nicht getauft werden im Jordanfluß? Der König der Himmel, der Herzog der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs, die auch den Toten im Hades schien und den Sterblichen auf Erden. Als allein (wahre) Sonne ging er auf aus Himmelshöhen"[39].

Doch sind damit unsere Betrachtungen über die Descensusgestaltung bei Melito noch nicht am Ende. Es drängt sich noch eine Beobachtung auf. Am Schluß der neugefundenen Homilie, wohl unmittelbar vor einer nicht erhaltenen Doxologie, faßt Melito noch einmal in symbolartigen Formeln die Hauptsätze der Sendung Christi zusammen — und da fehlt der bisher doch so entschieden betonte Abstieg Christi. Offensichtlich handelt es sich um einen feststehenden Text, den er wiederholt, oder wenigstens um eine feststehende Reihe von Tatsachen aus dem Leben und Wirken Christi, in die er nicht selbständig etwas Neues einfügen darf.

> „Dieser ist der, welcher den Himmel und die Erde erneuert hat, der im Anfang den Menschen (gebildet hat, der) durch Gesetz (und Propheten) Verkündete,
> der in der Jungfrau fleischgeworden,
> der am Holze aufgehängt,
> der in die Erde begraben,
> der von den Toten auferweckt,
> und hinaufgestiegen ist in die Höhen der Himmel"[40].

---

[38] Didasc. 39, 5 (Funk 2, 133).

[39] Übersetzung nach F. J. Dölger, Sol Salutis, Münster 1920, S. 267, der zugrundeliegt E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, 1914, 310 f.

[40] n. 104 (§ 17, 31—36, Bonner, S. 165 f): Die letzten fünf Stichen lauten:
ὁ ⟨ἐν παρθέ⟩νῳ σαρκωθείς,
ὁ ἐπὶ ξύ⟨λου κρεμασθείς⟩,

Menschwerdung, Kreuzestod und Grablegung, Auferstehung und Himmelfahrt sind die Stationen des Logos im Fleische, wie sie bis dahin schon in den Glaubensformeln enthalten waren. Der Abstieg in die Scheol wird nicht erwähnt, möglicherweise ein neuer Hinweis darauf, daß das *descendit ad inferos* noch nicht Artikel eines Symbolums war. Andererseits zeigt aber die Homilie Melitos, daß das Fehlen im Symbolum noch nicht das Fehlen einer Tradition für den Descensus besagt. Melito braucht diese Überlieferung nicht erst einzuführen. Die Vorstellung ist sogar schon weit entwickelt und der Weg zu volkstümlichen Ausgestaltungen schon beschritten. Vielleicht läßt sich aus dem Vergleich mit dem Abstiegstext der Anaphora des Hippolyt schon vermuten, daß auch bei Melito der Descensus in kurzer Formel schon Eingang gefunden hat in die Liturgie. Wenigstens bietet sich auch hier (wie bei Fragment 13 und anderen Texten) der Schluß dar, „daß im Predigtstil Melitons liturgische Wendungen und liturgische Farbtöne der Gemeinde fortwirken[41]."

II. Die Anaphora Hippolyts von Rom

Nicht nur zufällig werden wir von Melito von Sardes zu Hippolyt von Rom geführt. Wie schon seit längerer Zeit erkannt ist und durch die neugefundene Homilie tiefer bestätigt wird, besteht eine weitgehende Verwandtschaft zwischen beiden Männern. Als erster unter den Kirchenschriftstellern (wie schon Dölger auf Grund der bis dahin bekannten Fragmente erkannt hatte) hat Melito mit der Koine gebrochen. Hippolyt folgt ihm. Beide lassen sich von der weltlichen Rhetorik inspirieren. (Hippolyt kann einmal in einem feinen Wortspiel den bekannten Spruch vom „Wanderer, kommst du nach Sparta" abwandeln, und darin seine Sprachkunst zeigen. Aus τοῖς „κεινῶν" ῥήμασι πειθόμενοι wird τοῖς „κενῶν" ῥ. π. und die Häretiker erhalten damit eine klassische Mahnung.) Ihre Redeweise ist innerlich so verwandt, daß ein Melitofragment, das nun als Teil der Leidenshomilie erkannt werden konnte, Hippolyt zugewiesen wurde[42]. Nachdem P. Charles Martin (Löwen) eine Hippolyt-Homilie über das Pascha in den bisher Chrysostomus (wenn auch schon mit Fragezeichen) zugeschriebenen Homilien

---

ὁ εἰς γῆν ταφείς,
ὁ ἐκ ν⟨εκρῶν ἀνεγερ⟩θείς
καὶ ἀνελθὼν εἰς ⟨τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν⟩.

(Der z. T. beschädigte Text von Bonner wieder hergestellt ⟨⟩).

[41] Kroll, Gott und Hölle, S. 28.

[42] Bonner, a. a. O. S. 61 (der auf Bonwetsch, Gött. Nachr., 1902, 621—634; 1923, 27 f hinweist). Bonner selbst erörtert die Beziehungen zwischen H. und M. auf S. 57—60. Zum Nachweis des Urheberrechts Hippolyts gegenüber der oben gleich zu erwähnenden Ps.-Chrys.-Homilie, s. Ch. Martin in Recherches de science religieuse 16 (1926) 148—165 und Mélanges Franz Cumont, 1936, 321—363. Es handelt sich um den Text PG 59, 735—746. Wir kommen auf ihn im 2. Teil eingehender zu sprechen.

nachweisen konnte, so ist nun ein unmittelbarer Vergleich zwischen Hippolyt und Melito möglich. Bonner kann trotz des nicht zu verkennenden Unterschiedes — M. spricht am Karfreitag, H. am Ostersonntag — feststellen, daß beide Homilien im Aufbau, zuweilen in Sprache und Wendungen sich gleichen. Gerade auch der Abschnitt über den Abstieg Christi wird zum Beweis solcher Beziehung angeführt, obwohl nicht gerade sehr viel zu erkennen ist:

Hippolyt:	Melito:
αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ κατὰ τοῦ ἐχθροῦ προπομπεύων καὶ θριαμβεύων (PG 59, 744).	ἐγὼ ... ὁ καταλύσας τὸν θάνατον καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐχθρόν (102).

Nach diesen Untersuchungen können wir wenigstens soviel voraussetzen, daß eine Beziehung zwischen Melito und Hippolyt besteht, daß H. sogar die Leidenshomilie des Bischofs von Sardes gekannt und benützt hat. So wird es uns ein leichtes sein, nun einen Abstiegs-Text aus einem anderen Werk Hippolyts herbeizuziehen und dessen vermutliche Quelle anzugeben. Er findet sich in der „Apostolischen Überlieferung" des Hippolyt, näherhin in dem Eucharistiegebet der Bischofsmesse. Zugleich haben wir in dieser (um 218 entstandenen) Anaphora das älteste sichere Zeugnis eines Einbaus der Abstiegslehre in die Liturgie. Nichts lag näher als eine Verbindung von Eucharistie (als dem Gedächtnis des Todes des Herrn und der durch ihn gewirkten Erlösung) und der Erinnerung an den Abstieg in die Unterwelt. Denn die Erlösung ist der dreifache Sieg Christi über die drei Mächte der Tiefe: den Tod, den Teufel und den Hades. So konnte mit Recht unmittelbar vor den Konsekrationsworten auch des absteigenden Herrn gedacht werden:

(1) „Wir danken dir, Gott, durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus,
... den von dir stammenden Logos, ...
(2) der, freiwilligen Leiden überantwortet,
(3) um den Tod aufzuheben,
(4) die Bande des Teufels zu zerbrechen,
(5) den Hades (Unterwelt) niederzutreten,
(6) die Gerechten zu erleuchten,
(7) eine Grenze zu stecken,
(8) und die Auferstehung kundzutun,
(9) das Brot nahm, dir dankte und sprach ...[43].

[43] Nach Hennecke, Ntl. Apokryphen (1924) 575. Der entsprechende lateinische Text: *Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum.... qui est verbum tuum inseparabilem (sic!) ...; quicumque traderetur voluntariae passioni ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit....* E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina, Lipsiae 1900, 106; G. Dix, Ἀποστολικὴ Παράδοσις, The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, I, London 1937, S. 8. — Rekonstruktion des griechischen Textes bei Lietzmann, Messe und Herrenmahl (1926) S. 42, Kroll a. a. O. S. 17 und R. H. Conolly, The Eucharistic Prayer of Hippolytus: Journal of Theological Studies 39 (1938) 350—69, abgedruckt bei B. Botte, Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique,

Die kurze, hymnenartige Formel zeigt, daß Hippolyt schon älteres Gut überliefert. Sie erinnert an Melitos Homilie, sowohl in der Form als auch in den Hauptgedanken. Die Weise, sich die durch Christus gebrachte Erlösung zu deuten, ist bei beiden durchaus dieselbe, als Kampf und Sieg über die feindlichen Mächte. Neu ist hier aber die ausdrückliche Verbindung mit der Eucharistiefeier. In dem Augenblick, da der Bischof sich anschickt über die Gaben die Einsetzungsworte zu sprechen, und damit das Gedächtnis des Herrn zu feiern (1 Kor 11, 23 ff), entfaltet er die Hauptmomente eben dieses Gedächtnisses: das Kommen des Logos im Fleische durch seine Geburt aus der Jungfrau (wodurch nach Hippolyts Auffassung Christus als Sohn des Vaters erwiesen wurde[44]), „das Ausbreiten seiner Hände am Kreuz[45]", seinen Tod und schließlich die Geheimnisse seines Abstiegs. Diese letzteren sind sogar sehr umfangreich dargestellt. Für die Feierlichkeit des Augenblicks, den die Vorbereitung auf die Konsekration darstellt, möchte es sonderbar scheinen, solche konkrete Formeln und Vorstellungen zu finden, wie sie die angeführten Verse enthalten. Offensichtlich finden sich doch Anklänge an die Motive aus der apokryphen Vorstellungswelt, wenn z. B. die Rede ist vom Niedertreten des Hades oder dem Setzen einer Grenze. Doch ist hierbei nicht die Phantasie führend, sondern der Symbolcharakter der konkreten Bilder. Im übrigen gibt sich die Formel schon so geläufig, ist sie so kurz geprägt, daß keine allzu große Gefahr eines Abschweifens in die wuchernde Vorstellungswelt der Apokryphen gegeben ist. Der Einbau des so konkret und ausführlich beschriebenen Wirkens des absteigenden Christus in das Eucharistiegebet an so feierlicher Stelle zeigt, wie tief man dieses Wirken verstand. Denn das Eucharistiegebet will in diesem Augenblick nur die zentralsten und fundamentalsten Wahrheiten der christlichen Heilslehre bringen. Es geht um die Erlösung der Menschheit von der Gewalt des Todes, des Teufels und der Unterwelt, die in der Eucharistiefeier dargestellt werden soll. In dem Abstieg Christi ist die letzte Entscheidung darum gefallen.

Wenn wir nun die Formeln Melitos und Hippolyts mit einander vergleichen, zeigt sich eine weitgehende Ähnlichkeit. Bei beiden die hymnen- oder symbolartige Prägung, die völlige Gleichheit

---

Paris 1946, S. 78 f (s. u.). — H. Duensing, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, Göttingen 1946.

[44] Nach Hipp. wird der Logos erst durch die Inkarnation τέλειος υἱός; s. C. Noetum 15 (PG 10, 809 B); In Dan. IV, 39, 5 (GCS I, 1, 288 Bonwetsch). Vgl. A. d'Alès, La théologie de Saint Hippolyte, 1906, 21 f; aber S. 27: ...on ne la (= cette idée) retrouve pas dans les Philosophumena. B. Capelle, Le Logos, Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte: Recherches de théologie ancienne et médiévale 9 (1937) 109—124. — Vgl. auch Ascensio Isaiae c. 8, 25 (Hennecke a. a. O., S. 310).

[45] Emil Lengeling, Das Heilswerk des Logos-Christos beim hl. Hippolyt von Rom, Excerpta ex Diss., Rom 1947, n. 271, S. 13—15: Das Ausbreiten der Hände am Kreuz als Symbol der Erlösung.

der Idee und des bildhaften Denkens. Mit Recht können wir annehmen, daß es sich um eine mehr oder minder feststehende, schon in den Schatz kirchlicher Überlieferung eingegangene Formel handelt. Mit einigem Recht können wir sogar den Wortlaut Melitos heranziehen, um die Rekonstruktion der verlorenen griechischen Formen unseres Abschnittes des Eucharistiegebetes etwas sicherer zu gestalten oder gemachte Versuche zu beurteilen:

Melito:	Hippolyt:
I. (ἐγώ,φησίν, ὁ Χριστός)	I. (ὃς παραδοθεὶς ἐκουσίῳ πάθει)
1 ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον	1 ἵνα θάνατον λύσῃ
2 καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐχθρὸν	2 καὶ δέσμα διαβόλου ῥήξῃ
3 καὶ καταπατήσας τὸν ᾅδην	3 καὶ ᾅδην καταπατήσῃ
(2) καὶ δήσας τὸν ἰσχυρὸν	
II. καὶ καθορμίσας τὸν	II. καὶ δικαίους φωταγωγήσῃ
ἄνθρωπον εἰς τὰ ὕψη	καὶ ὅρον πήξῃ
τῶν οὐρανῶν.	καὶ ἀνάστασιν φανερώσῃ[46].

Der Inhalt läßt sich in zwei Abschnitte teilen (I und II):

Unter I werden von beiden gemeinsam die drei besiegten Mächte aufgeführt, und zwar mit fast gleichklingendem Rhythmus. Sicherlich denken sich beide die entscheidende Begegnung Christi mit dem Tod, dem Teufel und dem Hades zusammengezogen auf die Zeit des Abstiegs, obwohl der Sieg Christi über Satan sich über sein ganzes Lebenswerk erstreckt und der Kampf mit dem Tod schon am Kreuz aufgenommen und erst in der Auferstehung vollendet wird. Nicht umsonst gibt nämlich die arabische Übersetzung den Text der Anaphora mit einer besonderen Zutat wieder: *Mortem superavit et vincula eius confregit et Satanam ... inanem effecit virtutemque eius fregit ...* (— und das alles:) *cum in infernum descenderet*[47]. Geschichtliches und symbolisches Denken

[46] Der Hippolyttext ist wiedergegeben nach Connolly (S. Anm. 43). Entsprechend dem Melitotext könnte C. in I, 1 setzen: καταλύσῃ. Da uns die nähere Begründung C.s für II, 1: φωταγωγήσῃ unbekannt ist, möchten wir dafür setzen: φωτίσῃ (wie Kroll) und gehen in der Erklärung davon aus. Dort auch die Begründung dafür. Der Hippolyttext ist nach Kroll a. a. O. S. 17 abweichend von Lietzmann: in I, 1: ἵνα δ. καταργήσῃ (nach Hebr 2, 14); in I, 3: ἵνα ᾅδ. λακτίσῃ. — Zu I, 1 kann hingewiesen werden auf Hippol. (?), In Lazarum (GCS I, 2, 218, 29 ff): θάνατος (sc. χριστοῦ) διαβόλου κατάλυσις. Verschiedene Textparallelen und verwandte Texte s. bei Holzmeister, a. a. O. S. 331, Kroll a. a. O. S. 17 f Anm 2. — Das Testamentum D. N. gibt unseren Text mit einigen Erweiterungen wieder (ed. Rahmani 41). Die entsprechende Stelle des VIII. Buches der Constitutiones Apostolorum (12, 33; Funk I, S. 508) lautet: ... καὶ ἐτάφη ὁ ζωοποιός,ἵνα πάθους λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέλῃται τούτους,δι' οὓς παρεγένετο,καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἁπάτης αὐτοῦ. — Eine teilweise sehr ähnliche Formel bringt Alexander von Alexandrien († 328) in seinem (im 2. Teil noch mehr heranzuziehenden) Sermo De anima et corpore deque passione Domini n. 6 (PG 18, 599): ... *dum crucis mysterium perficiebatur: quo tempore Dominus noster „mortem calcavit, inimicitiam dissolvit, fortes alligavit, crucisque tropaeum erexit, corpore suo in id sublato, ut corpus appareret sublime, mors autem sub carnis pede depressa*". Al. gibt alle Punkte Melitos von I, 1—3 wieder, wenn auch mit verschiedenen Abwandlungen und Zutaten.

[47] A. Baumstark, Oriens christianus 1 (1901) 11; Holzmeister a. a. O. S. 331.

fließt hier ineinander und wird nicht genau geschieden. Personifizierte Gestalten (wie Tod und Hades) stehen neben der einen geschichtlich-persönlichen, dem Teufel. Aber indem die ganze Macht des Bösen in diesen drei Gestalten, die mit ihrem Wirken die ganze Welt und die Geschichte der Menschheit umfassen, auf engen Raum zusammengezogen erscheint, gewinnt die Begegnung Christi mit ihnen erst ihre rechte Bedeutung und kann die Vollständigkeit und Universalität des Sieges Christi äußerst eindrucksvoll dargestellt werden. Indem die „Gestalt" des personifizierten „Todes" überwunden wird, leuchtet auf, daß der Tod als die jeden Menschen bedrohende Wirklichkeit grundsätzlich überwunden ist. Indem die „Figur" des Hades als solche ihrer Macht beraubt wird, erscheint die Unterwelt, als der Ort des sündigen Menschen, entmächtigt. Indem die Fesseln Satans gebrochen werden, ist der gefangene Mensch ein für alle Mal befreit. Die Ketten, welche er dem Menschen angelegt hatte, sind von nun an ihm selbst angelegt. Ohne Zweifel ist dieser eschatologische Symbolismus schon von der Hl. Schrift angeregt. Dort hat die frühchristliche Überlieferung die personifizierten Gestalten von Sünde und Tod vorgefunden und ihren Zusammenhang mit Satan erkannt. Dort ist immer wieder von ihrer Überwindung die Rede[48].

Im II. Abschnitt schildern beide die sieghaften Folgen für die Menschen, und zwar immer noch als Ergebnis des sieghaften Handelns Christi in der Unterwelt. Melito bringt nur einen zusammenfassenden Satz: Der Mensch ist aus den Tiefen der Unterwelt wieder in die Höhen des Himmels, seinen alten Bestimmungsort, zurückgeführt. Hippolyt entfaltet das Heilsgeschehen in drei bedeutungsvollen, aber schwer zu interpretierenden Stichen:

1. Die „Erleuchtung der Gerechten" nimmt wohl das uralte Motiv der Heilsverkündigung oder der Predigt Christi in der Unterwelt auf. Diese Botschaft bedeutet das „Licht" der Unterwelt, das die gläubige Phantasie sich dabei als Aufstrahlen eines wirklichen Lichtes vorstellen mochte. Auch Melito hatte von der Sonne des Aufgangs gesprochen, welche im Hades (dem Ort des Untergangs) aufgegangen war. (Vielleicht war über diese Lichtidee auch das „Taufmotiv" in der urchristlichen Abstiegslehre aufgekommen, da die Taufe als φωτισμός, als Erleuchtung, bezeichnet wurde.) „Damit er die Gerechten erleuchte", konnte je nach den besonderen Vorstellungen bedeuten: das Bringen eines wirklichen Lichtes, die Predigt des Heils oder die Spendung der Taufe an die Seelen der Scheol[49].

[48] 1 Kor 15, 26. 54 ff; Röm 5, 12; 7, 1 ff; Hebr 2, 14; 1 Jo 3, 8 (ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου).

[49] Hippolyt kennt Christus als νεκρῶν εὐαγγελιστής, s. oben Anm. 11. In obiger Erklärung wurde die Lesart φωτίσῃ zugrundegelegt. Connolly setzt dafür φωταγωγήσῃ (von φωταγωγεῖν, was Menge, Gr.-d. Wb. [1903], wiedergibt mit: „durch innere Erleuchtung führen"). C.s Begründung ist uns unbekannt. Er könnte sich jedenfalls berufen auf ein längeres, aber angezweifeltes Hippolytfragment, das über den Hades handelt und den

2. Eine eigenartige Tat Christi bedeutet das „Setzen der Grenze". Vielleicht ist damit jene Abgrenzung des Reiches des Bösen gemeint, von welcher die Oden Salomons sprechen:

Ich stieg hinab ihm nach, so tief der Abgrund war...
Ich schuf die Gemeinde der Lebendigen unter seinen Toten[50].

In der Unterwelt findet eine Scheidung zwischen Toten und Toten statt. Christus sucht sich die Seinen aus und scheidet sie von jenen, welche unter den Toten bleiben sollen. Wenn es erlaubt ist, sich dieses „Setzen der Grenze" aus den späteren Quellen zu verdeutlichen, so weisen diese in doppelte Richtung:

Das Setzen der Grenze wird einmal mehr r ä u m l i c h verstanden und in einer symbolischen Handlung gesehen, welche das Nikodemusevangelium beschreibt. Christus errichtet im Hades gleichsam einen Grenzstein und dieser Grenzstein ist das Kreuz, das ihn in die Unterwelt begleitet hat:

Tunc omnes sancti dei rogaverunt dominum ut victoriae signum sanctae crucis relinqueret apud inferos, ne praevalerent ministri eius nequissimi aliquem retinere culpatum quem absolverit dominus. Et factum est ita, posuitque dominus crucem suam in medio inferni, quae est signum victoriae et usque aeternum permanebit[51].

In dem theologisch ungleich wertvolleren ps.-athanasianischen Werk Contra Apollinarium wird dagegen das Setzen der Grenze möglicherweise z e i t l i c h verstanden. Es wird sich zeigen, daß dieses Werk für die Abstiegstheologie sehr wichtig ist und schon am Endpunkt einer längeren Entwicklung steht. Gerade hier aber taucht unsere Formel aus Hippolyt wieder auf, wenn auch nur in den Haupttermini jener zwei Stichen, welche vom Lösen der Fessel und vom Setzen der Grenze sprechen: ἵνα... διαῤῥήξῃ τὰ δεσμὰ ψυχῶν τῶν ἐν ᾅδῃ κατεχομένων, τὸν τῆς ἀναστάσεως διαπηξάμενος ὅρον[52]. Das Setzen der Grenze ist verdeutlicht als „Grenze

Abstieg der gerechten Seelen in den Warteort, den κόλπος Ἀβραάμ beschreibt. Dabei wird der Ausdruck φωταγωγεῖν gebraucht; er muß wohl den Sinn von „Lichtgeleit" haben. Die Seelen werden bei der Ankunft in der Unterwelt von „Engeln" zu dem „lichten" Ort zur Rechten geleitet: οἱ μὲν δίκαιοι εἰς δεξιὰ φωταγωγούμενοι καὶ ὑπὸ τῶν ἐφεστώτων κατὰ τόπον ἀγγέλων ὑμνούμενοι ἄγονται εἰς χωρίον φωτεινόν (K. H o l l, Fragmente vornizänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, S. 138, Z. 22 f). Dementsprechend könnte man auch bei unserem Stichos an ein „Lichtgeleit" denken, das nun Christus den gerechten Seelen zuteil werden läßt und zwar der Auferstehung und dem Himmelslicht entgegen. Tatsächlich hat auch das Testamentum Domini in der latein. Übersetzung: *ut... iustos lumen versus dirigeret.* Weil aber die latein. Übersetzung der Apostol. Überlieferung nur sagt, *iustos inluminet*, bleiben wir bei dem einfachen φωτίσῃ. Zu dem fraglichen Hippolytfragment paßt sehr gut B a r n a b a s XVIII, 1 (Funk-Bihlmeyer, 1924, S. 31), wo die Rede ist von φωταγωγοὶ ἄγγελοι, welche über den Weg des Lichtes gesetzt sind, auf welchem sie jedenfalls Geleitengel sein sollen. W. B a u e r, Gr.-d. Wb., s. v. φωταγωγός, übersetzt weniger gut: lichtbringend, lichtspendend.

[50] Ode 42, 14 (Hennecke, Ntl. Apokryphen, 1924, S. 472).

[51] Ev. Nicodemi P. II (B) X (XXVI): T i s c h e n d o r f, Evangelia Apocrypha[2] (1876) S. 430. — Vgl. Alexander v. Alex. (Anm. 46).

[52] C. Apollin. I, 14 (PG 26, 1117 B). Dort ist auch die Rede von der τοῦ θανάτου κατάλυσις ἐν τῷ ᾅδῃ, I, 5 (PG 26, 1101).

der Auferstehung", was wir wohl verstehen dürfen gleichsam als „Termin der Auferstehung" als den Zeitpunkt, von dem an der Mensch der Auferstehung teilhaft werden kann. Als dieser ὅρος der Auferstehung ist wohl die Auferstehung Christi zu betrachten, wie aus dem Folgenden einigermaßen deutlich werden mag.

Will auch Hippolyt in seiner Anaphora das „Grenze setzen" mit der Auferstehung in Verbindung bringen, da der nächste Stichos davon spricht: „daß er die Auferstehung kundtue"? Hat Ps.-Athanasius diese Verbindung vielleicht auf Grund einer Bekanntschaft mit dem Texte Hippolyts hergestellt? Wie dem auch sei, die Verknüpfung von Grenzesetzen und Auferstehung in diesen beiden Quellen ist vielleicht ein Hinweis für das Verständnis dieser schwierigen Stelle. Die Grenze wird dem Tode gesetzt, und dies durch die Auferstehung Christi[53]. Wie sie auch immer aufzufassen ist oder verstanden wurde, mehr im räumlichen oder mehr im zeitlichen Sinn, sicherlich ist sie ein Ausdruck des Glaubens an Christi Sieg über die Mächte der Unterwelt. Die Christen sind sich freilich bewußt, daß die feindliche Macht nicht einfach vernichtet ist, sondern nur beschränkt und abgegrenzt wurde. Der Unterwelt wird eine gewisse Macht belassen, sie bleibt eine geschichtliche Größe, aber eingeengt auf einen engen Raum, gebannt hinter eine festgesetzte Grenze, die nicht mehr überschritten werden kann.

3. Die Offenbarung der Auferstehung ist das letzte aller Werke Christi in der Unterwelt und möglicherweise mit dem *terminum figere* konkret in eins zu sehen. Melito redet nicht ausdrücklich davon, umgreift sie aber in seiner umfassenderen Idee von der Rückführung des Menschen in die himmlischen Höhen[54].

---

[53] In dem eben erwähnten Hippol.-Fragment (Anm. 49), ist die Rede von der Zeit, welche Gott (nicht etwa der absteigende Christus) für die Auferstehung der im Hades weilenden Verstorbenen festgesetzt hat (Holl, a. a. O. S. 139, Z. 47 ff): οὗτος ὁ περὶ ᾅδου λόγος, ἐν ᾧ αἱ ψυχαὶ πάντων κατέχονται ἄχρι „καιροῦ", ὃν ὁ θεὸς „ὥρισεν" ἀνάστασιν τότε πάντων ποιησάμενος... Für das „Grenze setzen" in der Anaphora versuchen neuere Übersetzungen eine verständliche Deutung zu geben: So die „Apost. Überlieferung des Hippolyt" in den „Liturgischen Lesebüchern" (Bdchen 5; Klosterneuburg 1932) S. 8: „um die Satzungen zu begründen". Dom Botte S. 32 möchte gegen Connolly übersetzen: „établir le testament". Doch mit Rücksicht auf die oben angegebenen Parallelen müssen wir bei der Deutung „Grenze setzen" bleiben. Diese allein bleibt im Rahmen der frühchristlichen Descensusvorstellung. Vielleicht darf zur Erläuterung des ὅρον πήξῃ auch verwiesen werden auf die atl. Schöpfungsterminologie: Ps 103 (LXX) 9: ὅριον ἔθου; Job 38, 10: ἐθέμην δὲ αὐτῇ ὅρια (nämlich dem Meer). „Grenze setzen" ist Zeichen der ordnenden Macht Gottes gegenüber dem Chaos. Es darf auch noch hingewiesen werden auf den „Horos" der valentinianischen Gnosis, der als Grenzhalter die gezeugten Äonen von dem ungezeugten Vater abgrenzt; vgl. A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, München 1932, S. 167.

[54] Vielleicht denkt Hippolyt bei ἀνάστασιν φανερώσῃ auch an eine sofortige Verwirklichung der Auferstehung für die Gerechten, welchen er im Scheol gepredigt hat. Die frühchristliche Überlieferung wußte um eine Auferstehung von den Toten im Zusammenhang mit der Auferstehung

In den beiden Texten, wie sie die Homilie Melitos und die Anaphora Hippolyts bieten, greifen wir jedenfalls eine durchaus verwandte, schon ziemlich reich entfaltete und dennoch sehr geschlossen geprägte Form der Überlieferung über den Heilstod und den Abstieg Christi in die Unterwelt. Die symbolartige, mit keiner Erläuterung bedachte, sondern in ihrer Kürze belassene Formel weist auf ein hohes Alter und läßt auf eine große Vertrautheit mit dem ganzen Ideenkreis schließen. Sie muß schon früh im zweiten Jahrhundert geschaffen worden sein und ist ganz aus dem Geist des frühchristlichen bildhaften Denkens und Empfindens hervorgegangen. Als Beweis dieses Ursprungs aus bildhafter Schau können auch die fast zahllosen Variationen der einzelnen Motive dieser Abstiegssoteriologie gelten. Es wäre vergebliche Mühe, die Herkunft einer jeden Form genau ableiten oder ihren Sinn eindeutig bestimmen zu wollen. Auf das einzelne Bild, den einzelnen Zug des ganzen Geschehens kommt es gar nicht an. Hinter allen Bildern und Symbolen steht nur eine einzige, große Wirklichkeit: der Erlösertod Christi am Kreuz. Dieser Tod ist, so sehr er ein echt menschlicher Tod ist, ein Tod von einer universalen, kosmischen Bedeutung. Gott, der Mensch und die Hölle sind daran in je besonderer Weise interessiert. Um den Menschen geht es vor allem, der durch die Sünde dem Tod und dem Teufel verfallen ist und fern vom Himmel, seinem Bestimmungsort, in der Verbannung weilt (vgl. Melito: das Gefängnis, das diese Welt ist) und schließlich im Tode in die Unterwelt hinabsteigen muß. Er ist den widergöttlichen Mächten völlig ausgeliefert. Aus dieser Tiefe holt ihn aber Christus herauf, indem auch er im Tode in die Scheol, den Hades hinabsteigt, und dem Thanatos, dem Hades und dem Diabolos, diesen drei großen Wirklichkeiten der menschlichen Geschichte, ihre Macht über den Menschen nimmt. Dieser Abstieg Christi folgt für den urchristlichen Glauben schon unmittelbar aus der Tatsache seines Todes. Die Worte Petri in Apg 2, 25 ff zeigen das ohne weiteres. Tod und Abstieg gehören zusammen. Nur eines von beiden braucht genannt zu werden. Tod, Begräbnis, Abstieg und Auferstehung, diese großen Geschehnisse haben sich die Christen sehr früh zu einem Ideeganzen zusammengedacht und vor allem zusammengeschaut. In der Homilie des Bischofs von Sardes und in der Anaphora der „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts haben wir wohl den Typus, der für die frühchristliche Abstiegslehre maßgebend war. Er ist wiederum aus der apostolischen Verkündigung erwachsen (1 Petr 3, 19; Apg 2, 25 ff; s. o.)[55]. Beider Formel steht aber schon an einer gewissen Wende. Die einfachen Sätze des apostolischen Kerygmas, wie sie etwa Paulus in 1 Kor 15, 3 ff gibt („daß Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß der Schrift, daß er begraben wurde und am dritten Tage gemäß

Christi, Mt 27, 52; Ignatius, Magn. 9, 2 (Funk-Bihlmeyer, 1924, S. 91); Clemens v. Alex., Strom 6, 6, 47, 1 (Stählin 2, 455).

[55] Über 1 Petr 3, 19 wird ausführlicher im 2. Teil gesprochen werden.

der Schrift auferstanden ist"), sind bei ihnen schon vom symbolischen Denken weitergestaltet worden. Die gewaltigen Ereignisse um den Erlösertod Christi sollen den Gläubigen nicht begrifflich auseinandergelegt, sondern bildhaft lebendig dargestellt werden. Das Ganze wird zu einem eindrucksvollen Drama gestaltet, dessen entscheidende Wende im Abstieg Christi vor Augen gestellt wird. Noch sind nur die großen Stationen genannt, noch treten die Hauptgestalten und die Hauptereignisse deutlich hervor. Bald wird sich aber dieser Symbole und Bilder auch die freischaltende Phantasie bemächtigen und die Begegnung Christi mit Satan, Tod und Hades immer reicher ausmalen. Firmicus Maternus, Aphrahat und Ephräm der Syrer sprechen dabei immerhin noch als Theologen. Was aber die späteren Apokryphen wie das Evangelium Nicodemi oder das Evangelium Bartholomaei[56] bieten, ist keine Theologie mehr, sondern Roman. Symbolische Personifizierung und Dramatisierung, wie wir sie bei Paulus und, schon gut durchgebildet, eben bei Melito und Hippolyt finden, besagen nur etwas, solange sie in bestimmten Grenzen bleiben und die Heiligkeit des göttlichen Heilsgeschehens nicht verletzen. Spätere Verirrungen sind aber kein Grund, dem Guten und Echten zu mißtrauen und auch schon in der Symbolik der Frühzeit die Phantasien der Spätzeit zu vermuten. Die christliche Verkündigung hat sich immer wieder an den einfachen Formeln des Credo orientiert und damit auch das Maß echter Symbolik und bildhafter Darstellung besessen. So konnte sich tatsächlich die symbolische und dramatische Darstellung der Todesereignisse und darin besonders des Abstiegs Christi noch lange erhalten. Auch die großen Theologen der klassischen Zeit haben ihren, wenn auch eigenartigen Beitrag dazu gegeben. Man braucht bloß an die Ideen zu denken, mit welchen die Väter in Wort und Schrift das Geheimnis der Erlösung darzustellen versuchten. Da kommen nur schüchtern Begriffe wie etwa *satisfactio* und *meritum* vor. Sie sprechen vielmehr vom „Angelhaken und der Lockspeise", wie Gregor von Nyssa in seiner Oratio catechetia[57], vom Vogelnetz, wie Origenes, und der *muscipula diaboli*, der Mausfalle, in welche der Teufel ging, wie Augustinus[58]. Aber das sind nur Bilder im Sinne populärer Vergleiche und keine echte Symbolik. Die Absicht dieser Väter ist auch eine andere als bei Melito und Hippolyt. Sie wollen eine Erlösungstheorie bieten, wie sie später von Anselm von Canterbury und anderen systematisch und begrifflich nüchtern ausgebaut wurde. Schließlich stehen aber solche Vergleiche nur am Rande der Vätertheologie über den Erlösungstod des Herrn. Auch sie finden noch den Zugang zu inhaltsreicher Symbolik, auch sie

[56] Einen guten Überblick über diese Entwicklung erlaubt das Material, wie es Kroll, Gott und Hölle, S. 1—125, gesammelt hat. Die genannten Zeugen kommen ausführlich zum Sprechen.

[57] c. 22 und 23 (PG 45, 60 ff).

[58] Näheres s. bei B. Funke, Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Münster 1903, S. 10 ff.

können noch in den Worten Melitos und Hippolyts sprechen. Diese Symbolik aber ist so einfach und schlicht, daß sie, im wesentlichen wenigstens, zu allen Zeiten verstanden werden kann.

Die eben gezeichnete Entwicklung umfaßt nur die soteriologische Sicht der Todesereignisse und besonders des Abstiegs des Herrn. Kein eigentlich „christologisches" Motiv, das schon eine Reflexion auf das Wesen Christi enthielte, hat sich gezeigt, wenn auch das Wissen um das Wesen des Gottmenschen durchaus lebendig im Hintergrund steht. Erst die christologische Frage wird die eigenartige dogmengeschichtliche Bedeutung der Descensustheologie sichtbar machen.

II.
DIE CHRISTOLOGISCHEN PROBLEME DES ABSTIEGS CHRISTI IN DER ÜBERLIEFERUNG[1]

Christus ist der Retter des Menschen aus der Sklaverei von Hades, Tod und Satan. Das ist der Inhalt, welchen die christliche Überlieferung seit apostolischer Zeit mit dem Abstieg Christi verbindet. Sie sieht den *descensus ad inferos* nur in heilsgeschichtlicher Sicht. Mit der fortschreitenden Durchdringung des christlichen Lehrgutes und der sich vertiefenden Reflexion über das Wesen des Gottmenschen gewinnt auch der Gang Christi in die Unterwelt eine neuen Aspekt. Er fordert auf zu einer besonderen Besinnung auf das Wesen Christi, das sich im *triduum mortis* besonders enthüllt zu zeigen scheint.

Eine solche Besinnung auf das Wesen Christi und das Verhältnis des Leibes und der Seele Christi zur Gottheit ist sicherlich die Auf-

[1] Für diesen Abschnitt sind als wichtige Vorarbeiten zu nennen: 1. G. Jouassard, L'abandon du Christ par son père durant la passion, d'après la tradition patristique et les docteurs du XIIIe siècle, Lyon 1928 (nicht zugänglich) (= Jouassard I); ders., L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles: Revue des sciences religieuses 5 (Strassburg 1925) 609 ff (nur für Fundstellen); 2. J. Lebon, Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ, dans la mort: Revue d'Histoire Ecclésiastique (RHE) 23 (1927) 5—43 (= Lebon I); 209—241 (= Lebon II); 3. R. Favre, Credo ... in Filium Dei ... mortuum et sepultum: RHE 33 (1937) 687—724; 4. L. H. Grondijs, L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix (Bibliotheca Byzantina Bruxellensis, Bd. 1), Brüssel 1941. Dieses interessante Werk handelt in Zusammenhang mit der byzantinischen Darstellung des Gekreuzigten auch von der patristischen und aphthardoketischen Deutung des Todes Jesu. Verwertet wird lediglich Petavius, De Incarnatione Verbi, l. XII, c. 19; Jouassard II und Lebon I. Der Der Rahmen ist zeitlich weiter gespannt als in unserer Untersuchung, die Darstellung der Entwicklung aber lückenhaft, z. T. wohl auch fraglich. Die Folgerungen für die Ikonographie sind u. E. problematisch. Diese Arbeit war erst nach Fertigstellung des Satzes erreichbar. Die vorliegende Untersuchung verwertet und ergänzt das bisher (besonders von Lebon und Favre) gebotene Material und versucht eine Entwicklungsgeschichte der Abstiegschristologie und einen Aufweis ihrer Bedeutung für das Verständnis der Einheit in Christus zu geben. Ein ikonographischer Hinweis wird am Schluß beigefügt.

gabe einer eigentlich gelehrten Theologie und nicht der ersten apostolischen, wie auch nicht aller nachfolgenden schlicht-einfachen Verkündigung. Merkwürdigerweise scheint aber schon 1 Petr 3, 19 (zusammen mit Apg 2, 25 ff) das bedeutendste, wenn auch in der Erklärung umstrittene, urchristliche Zeugnis über den Abstieg Jesu, die hauptsächlichsten christologischen Elemente zu enthalten, welche in unserem Zusammenhang herauszuarbeiten sind. Damit hätte die christologische Deutung des Abstiegs Christi schon früh eingesetzt. Ja, wie die Erklärungen gemeinhin die Stelle fassen. wird schon die Problematik des 4. und 5. Jahrhunderts hineingetragen, jenes Problem nämlich, das sich in zwei Worten ausspricht: ob „Logosabstieg" oder „Abstieg der Seele" Christi. Wir werden fragen, ob 1 Petr ein solches Dilemma überhaupt verträgt. Aus dem 2. Jahrhundert findet sich sodann ein Zeugnis der Überlieferung, welches ebenfalls unter dem Namen des Apostels Petrus geht, das apokryphe Petrusevangelium[2]. In dieser durchaus populären, wohl in Syrien entstandenen und bald von Doketen mißbrauchten Schrift, von der nur Fragmente existieren, scheint ein durchaus charakteristischer Gedanke der „Logosabstiegsidee", wie wir es nennen wollen, ausgesprochen zu sein.

Diese zwei Zeugnisse sollen zunächst auf ihre christologische Tragweite untersucht werden, ohne sie freilich auf gleiche Stufe stellen zu wollen. Wir nehmen sie zusammen, weil sie am Anfang der Entwicklung stehen.

I. Beginnende christologische Deutung des Abstiegs Jesu

1. Der Abschnitt 1 Petr 3, 18—22 gilt als der schwierigste des ganzen Petrusbriefes und als eine der dunkelsten Stellen der Hl. Schrift überhaupt. In diesen Versen steht Petrus dem Bruder Paulus an Dunkelheit nicht nach (2 Petr 3, 15 f). Auch v. 19, der die entscheidenden Worte für unsere Frage enthält, ist umstritten. Petrus sagt von Christus: ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, ... θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν (3, 18. 19). Christus starb also dem Fleische nach, „wurde wiederbelebt dem Geiste nach, in welchem er hinging, um auch den Geistern im Kerker zu predigen". Die Frage ist, was Petrus unter dem πνεῦμα versteht, in welchem Christus wiederbelebt wird zur Auferstehung, in welchem er auch hinabstieg, um den Seelen, welche in dem Kerker der Unterwelt, der Scheol, festgehalten wurden, die Freiheit zu verkündigen. Nach der größeren Zahl der Ausleger zu urteilen,

[2] Ausgabe: L. Vaganay, L'Évangile de Pierre, Paris 1930. — Deutsch von H. Stülcken, bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1924. 60—63. Manche Texte des PE zitiert auch Huck-Lietzmann, Synopse der drei ersten Evv., im Apparat.

scheint die Wahl nur zwischen zwei Möglichkeiten zu schwanken. Entweder wird πνεῦμα von der Gottheit Christi oder von seiner Seele verstanden.

Für die erste Deutung sprechen folgende Gründe: Im NT wird offensichtlich schon jener Sprachgebrauch eingeleitet, der im Urchristentum sehr beliebt war und eine größere Verbreitung fand, nämlich die Gottheit Christi im Gegensatz zu seiner menschlichen Seinsweise, der σάρξ, mit πνεῦμα zu bezeichnen. In diesem Sinne werden häufig schon Röm 1, 3; 1 Tim 3, 16 u. Hebr 9, 14 gedeutet[3]. Die Catena zählt 1 Petr 3, 19 zu diesen Stellen hinzu, wenn sie sagt: ἐγερθεὶς ὡς Θεός,τὴν γὰρ θεότητα διὰ τοῦ πνεύματος ὠνόμασεν[4]. „Fleisch" und „Geist" sind hier tatsächlich gegeneinandergestellt und dieser Gegensatz ließe sich sehr gut von den zwei Seinsweisen in Christus verstehen. Dazu kommt, daß die eigentliche Ursache der Erweckung Christi Gott ist. πνεῦμα könnte sehr gut die Gottheit Christi bezeichnen, die sich als Wirkkraft der Auferstehung bewähren würde. Aber auch das zweite scheint nicht ausgeschlossen zu sein, nämlich πνεῦμα im Sinne von „Seele" zu verstehen, wie ja im selben Satz die Seelen der Unterwelt mit πνεύματα bezeichnet werden. Das NT spricht schon von der Seele Christi und gerade in unserem Zusammenhang. Nach Lk 23, 46 empfiehlt Christus sein πνεῦμα, d. h. seine Seele dem Vater an, und der Evangelist wird das Verscheiden Christi nicht anders verstanden haben, als das Hingehen seiner Seele in die Unterwelt. Auch Petrus spricht in seiner Rede von der Auferstehung von der Seele Christi, die gemäß der Prophetie Davids nicht in der Unterwelt bleiben soll. So ist anzunehmen, daß er auch hier das Hingehen Christi nicht anders versteht als ein Absteigen der Seele Christi. Dementsprechend müßte πνεῦμα als Seele Christi verstanden werden[5].

Diese zwei Deutungen werden im allgemeinen vorgeschlagen: πνεῦμα entweder im Sinne der Gottheit Christi oder in dem der menschlichen Seele des Herrn zu nehmen. Wird aber dieses Entweder-Oder absolut und ausschließlich genommen, so ergibt sich für jedes Glied, das gewählt wird, eine größere Schwierigkeit, die zu überlegen ist. Welche Auffassung auch zugrunde gelegt wird, in jedem Fall ist darauf zu achten, daß von πνεῦμα eine doppelte Aussage gemacht wird, eine im Vordersatz (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι) und eine im Nachsatz (ἐν ᾧ καὶ ... πορευθεὶς ἐκήρυξεν). In beiden muß πνεῦμα ein und dieselbe Bedeutung behalten können. Nehmen wir πνεῦμα im Sinn der göttlichen Seinsweise

[3] Holzmeister, a. a. O. S. 299.

[4] Ebd. Für diese Deutung möchte sich auch Holzmeister (wenn auch nicht unbedingt) entscheiden: *Quae sententia ex eo commendatur, quod dativus* πνεύματι *non designat respectum sicut praepositio* κατά, *sed rationem, ob quam et mors accidere potuit et ressurectio sequi debuit.*

[5] Apg 2, 25 ff. Holzmeister (ebd.) sagt von der zweiten Ansicht: *At alia explicatio* (sec. animam), *quam multi defendunt, sensum minime mutaret.* — Doch bedarf das Dilemma Gottheit Christi — Seele Christi einer Klärung.

oder der Gottheit Christi, dann ist zwar der Vordersatz unmittelbar einsichtig und gibt einen guten Sinn: Seiner Gottheit nach hat Christus die Kraft der Auferstehung in sich, eine Wahrheit, die bei den Vätern immer wieder betont wird. Die Schwierigkeit ist aber im Nachsatz, wo von einem πορεύεσθαι, einem Hingehen des πνεῦμα die Rede ist. Dieses πορεύεσθαι ist sicherlich als eine Ortsbewegung zu nehmen, in demselben Sinn, in welchem Petrus in v. 22 von Christus und seinem Hingang in den Himmel spricht (ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ,πορευθεὶς εἰς οὐρανόν). Von diesem Hingang, der im Leibe geschah, hat der Apostel eine ganz konkrete Vorstellung. Kann man aber von einem πορεύεσθαι der Gottheit Christi, im Gegensatz zur Seele Christi genommen, sprechen? Verträgt dies der neutestamentliche Gottesbegriff? Wenn ja, dann hätte die Logostheologie des 4. Jahrhunderts, von der wir noch ausführlich sprechen müssen, eine biblische Grundlage, jenes Theologumenon nämlich, welches von einer Trennung der Gottheit vom Leibe und einem Hingang des Logos als Logos in die Unterwelt spricht. Dieses wird aber schließlich aufgegeben, und zwar, weil es den Logosbegriff gefährdete. Die Gottheit, sagen die Väter, ist an keinen Ort gebunden und darum auch für sich genommen keiner Reise fähig. Nehmen wir also πνεῦμα in 1 Petr 3, 19 als „Gottheit Christi" im strengen Sinn, so machen wir sie entweder zum ausführenden Subjekt einer wirklichen Höllenfahrt oder Höllenpredigt, oder wir müssen dieses Tun Christi nur metaphorisch verstehen, was den Worten des Apostels sicherlich nicht gerecht wird.

Aus diesen Gründen heraus entscheidet sich z. B. Cyrill von Alexandrien für die andere Deutung, πνεῦμα = Seele Christi. Ohne Zweifel läßt sich nun der Hingang Christi einfach deuten: Seine Seele ist es, welche hinabsteigt und den Abgeschiedenen die frohe Botschaft der Erlösung bringt. Aber dafür verlagert sich die ganze Schwierigkeit auf den Vordersatz: Die Seele Christi müßte auch die Kraft sein, welche Christus aus sich heraus auferweckt. Wenn aber im NT das Wunder der Auferstehung erörtert wird, erscheint nie die „Seele Christi" als die eigentliche belebende Ursache, aus welcher das Unerhörte gewirkt wird, sondern die Kraft Gottes, der Geist Gottes (vgl. Röm 1, 3 f; 8, 11; 4, 17; 1 Kor 15, 45). Diese Schwierigkeit ist entscheidend. Ob wir also πνεῦμα als „Gottheit Christi" oder als „Seele Christi" nehmen: keine Deutung läßt sich einheitlich durchhalten, ein Zeichen, daß dieses Dilemma nicht richtig ist und eine dritte Auslegung gesucht werden muß. Der Gegensatz: Gottheit Christi — Seele Christi, wird, in solcher Ausschließlichkeit genommen, wohl zu Unrecht an die Petrusstelle herangetragen[6]. Der leichteste Ausweg, wenn auch nicht not-

[6] L. J. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, S. 342 f, nimmt das Begriffspaar σάρξ — πνεῦμα hier so: σ. = menschliche Natur; πν. = die von seiner Gottheit und der daraus hervorgehenden Gnadenfülle verklärte Seele Christi, wonach er

wendig der einzige, ist wohl, πνεῦμα nicht als Gottheit „Christi" im strengen Sinn zu nehmen, sondern als Gottes Geist, oder Gottes Kraft in einem unbestimmteren Sinn. Das πνεύματι,ἐν ᾧ würde damit einen Sinn gewinnen, der es etwa dem paulinischen ἐν πνεύματι gleichstellt. Das πνεῦμα von 1 Petr ist in diesem Falle der Heilige Geist, der als die Kraft Gottes die Auferstehung Christi wirkt. Das ist für das NT keine ungewöhnliche Erklärung, da z. B. auch Paulus nach manchen Erklärern in Röm 1, 3 den Heiligen Geist ausdrücklich mit der Auferstehung Christi in Verbindung bringt[7]. Das πορεύεσθαι des Nachsatzes wird dann nicht von dem Heiligen Geist als solchem ausgesagt, sondern unmittelbar der Seele Christi zugeschrieben, wenngleich von ihr nicht ausdrücklich die Rede ist. Sie hat vom Heiligen Geiste getrieben den Seelen in der Unterwelt gepredigt, d. h. die Heilsbotschaft gebracht. Der Antrieb des Geistes führt Christus in die Unterwelt hinab, wie er ihn einst in die Wüste geführt hat (τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον — so Markus 1, 12 als *interpres Petri*). Auch dieser letzte Schritt des Herrn steht noch unter der Führung des Heiligen Geistes, wie sein ganzes Leben unter dessen Einfluß stand (Lk 4, 18; Apg 10, 38). Das entspricht auch der besonderen Auffassung Petri vom Messiasamt des Herrn, das in seinem Christusbild sehr kräftig zur Geltung kommt, dessen Universalität er ja gerade durch diese Abstiegsperikope nachdrücklich schildern will. Damit zeigt der Apostel auch, welch tiefen soteriologischen Sinn und Zweck er der Predigt Christi in der Unterwelt beilegen will. Er stempelt sie zu einem Werk des Heiligen Geistes und damit zu einem Werk des göttlichen Heilsplanes, der unbedingt durchgeführt werden muß.

In dieser Deutung bleibt Raum genug sowohl für das Bekenntnis zur Gottheit Christi wie für den Glauben an die Seele Christi. Ja Petrus muß unter dieser Voraussetzung, daß er πνεῦμα als Heiligen Geist versteht, sogar an die Seele Jesu gedacht haben. Denn der Antrieb des Geistes sucht ein aufnahmefähiges Wesen, ein zu inspirierendes Subjekt. Das kann nach ntl. Begriffen nur ein Geschöpf sein, nur etwas Kreatürliches, nur die Seele Christi, von der der Apostel nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte weiß.

2. Das apokryphe Petrusevangelium und das Verscheiden Christi. — Das Petrusevangelium ist, soweit die vorhandenen Fragmente ein Urteil zulassen, ein naiver, aber durchaus

---

dem Tode nicht nur unzugänglich, sondern auch „lebendig gemacht ... wurde zu einem neuen, ganz den Charakter des pneuma, den übernatürlich-geistigen Charakter der verklärten Seele an sich tragenden Leben". — Aber die Gottheit ist ebenso mit dem Leibe wie mit der Seele verbunden und würde demnach auch den Leib dem Tode unzugänglich machen.

[7] So z. B. Card. Bellarmin: *Denique illa verba ‚in spiritu sanctificationis' significant, resurrectionem factam esse virtute Spiritus Sancti ... quia non est opus naturale, ... regeneratio quaedam spiritualis quae solius Dei virtute perficitur.* In Vigilia Natalis Dom., Rom 1, 1—6 (Opera Oratoria postuma ed. Seb. Tromp, VII, 97, Romae 1946).

ernster Versuch zur Verteidigung der Gottheit Christi gegenüber jüdischen und heidnischen Angriffen. Wie zu Paulus' Zeiten, so waren auch im 2. Jahrhundert Leiden und Tod des Herrn die erfolgreichsten Einwürfe gegen den Glauben an Christus als Gott (1 Kor 1, 23). Die Überwindung des Leidens am Kreuz und des Todes in der Auferstehung mußten der entscheidende Gegenbeweis sein. Darum setzt Ps.-Petrus hier an. Er hat seine eigene Weise, die Gottheit Christi zu zeigen. So sieht er sie im Leiden bewährt durch die Macht eines übermenschlichen, göttlichen Schweigens, das freilich vom Ps.-Evangelisten erfunden wird. Weil Christus am Kreuz nicht geschwiegen hat, wird er eben schweigen gemacht. Darum werden alle Worte Jesu am Kreuz gestrichen und das letzte derselben geändert. Erst im Augenblick des Todes, da alles vollendet ist, tut Jesus seinen Mund auf zu einem seltsamen Ruf: „Und der Herr schrie auf mit den Worten: Meine Kraft, (meine) Kraft, du hast mich verlassen! Und mit diesen Worten wurde er hinweggenommen[8]." Auch Ps.-Petrus gibt seinen Exegeten schwere Rätsel auf. Seine Lehre zeigt eine seltsame, nicht ganz orthodoxe Färbung. Sie steht, wenn auch nicht dem strengen, philosophischen Doketismus, so doch einer vulgären, gewiß harmlosen Abart desselben nahe, wobei eindeutig genug der Glaube an die wahre Menschheit des Herrn zum Ausdruck kommt[9]. Darum braucht man bei unserem merkwürdigen Vers auch nicht an die gnostisch-doketische Idee von dem oberen Christus zu denken, der den unteren im Leiden allein gelassen hätte. Der angebliche „obere" Christus wäre hier auffallenderweise erst nach dem Leiden, eben bei Tode, gewichen, während er nach gnostischer Ansicht durch seine Flucht dem Leiden entgehen sollte. Überhaupt ist hier die gnostische Trennung von oberem und unterem Christus nicht gemeint, was auch die folgenden Verse vielleicht deutlich machen können. „In diesem Augenblick (des Todes nämlich) riß der Vorhang des Tempels zu Jerusalem entzwei. Und daraufhin zogen sie die Nägel aus den Händen des Herrn und legten ihn auf die Erde. Und die ganze Erde wurde erschüttert und große Furcht herrschte. Dann leuchtete (wieder) die Sonne und man fand, daß es neunte Stunde war[10]." Es ist nach wie vor der Leib des Kyrios, der auf die Erde gelegt wird. Seine Würde ist so groß, daß die Erde bei der Berührung mit ihm erbebt. Das „Verlassen der Kraft" ist also schwerlich auf gnostische Weise, im Sinne eines gnostischen Dualismus, zu deuten. Dafür steht Ps.-Petrus im Ganzen seiner Lehre der kirchlichen Auffassung zu nahe. Auch ein anderer Versuch der Deutung führt nicht weiter, die Verlassenheit Christi einfachhin als das Weichen der natürlichen Kräfte zu verstehen[11]. Das klingt für ein Apokryphon des 2. Jahrhunderts viel zu

[8] v. 19 (Vaganay S. 254; Hennecke S. 61).
[9] z. B. v. 20—22 (s. u.).
[10] v. 20—22 (Vaganay S. 256 ff; Hennecke S. 61).
[11] So Jouassard I, S. 13 (nach Vaganay 256).

nüchtern und rationalistisch. Das PE ist trotz seiner Einfachheit sehr hinterdenklich und will etwas Tieferes sagen. δύναμις ist schon im NT die Kraft, aus der heraus der Herr die Wunder wirkt (Mt 14, 2; Lk 5, 17; 6, 19; 2 Petr 1, 3), und wird zuweilen eingeführt als etwas Reales, Spürbares, das dem Wesen Jesu entströmt (Lk 8, 46; Mk 5, 30). Die Väter wissen um diese Kraft Jesu[12] und suchen deren letzte Wurzel in seiner Gottheit. Es war darum kein besonderer Schritt, diese δύναμις überhaupt mit der Gottheit Christi oder dem Logos gleichzusetzen[13]. Möglicherweise meint auch das PE mit der Kraft, welche Jesus verläßt, nichts anderes als die Gottheit, welche von ihm doch so betont wird[14]. Aus dieser Kraft hatte der Herr im Leiden geschwiegen und damit (im Sinne des PE) ein mächtiges Zeugnis für seine Gottheit abgegeben (v. 10). Wenn nun Jesus dieses Schweigen bricht und aufschreit, dann will die göttliche δύναμις, die Gottheit, ihn verlassen. Sein letzter Schrei beklagt dieses Scheiden, das den Tod, das „Aufgenommenwerden" Jesu bewirkt. Diese Deutung des PE, nämlich den Tod Jesu im Scheiden seiner göttlichen Kraft, seiner „Gottheit" zu sehen, bedeutet für das Niveau des Apokryphons keine zu starke Zumutung, besonders wenn sich nun zeigt, daß selbst die gelehrte Theologie des 3.—5. Jahrhunderts sehr stark auf diesen Gedanken eingegangen ist, der ursprünglich wohl eine populäre Idee gewesen ist[15].

Wir weisen noch hin auf den sog. Physiologus, eine durchaus populäre, durch ihre Natursymbolik und sonderbaren Tiergeschichten bekannte und weitverbreitete Schrift der frühchristlichen Zeit. Nach antikem Volksglauben wird dort berichtet, daß der Löwe in der Höhle während des Schlafes die Augen offen halte. Zu dieser Märe kommt nun eine seltsame dogmatische Ausdeutung: Der Löwe sei darin ein Sinnbild Christi, dessen Leib nach dem Kreuzestod zwar schlafe, dessen Gottheit aber wache zur Rechten des Vaters: F. Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889, S. 230, Z. 24 ff. Dabei liegt wohl die Vorstellung der Trennung von Logos und Leib zugrunde.

II. Die klassische Zeit des Theologumenons vom „Logosabstieg"

Das *triduum mortis* mit dem besonderen Zustand der Menschheit Christi war ohne Zweifel ein besonderer Einstieg in die Tiefen des gottmenschlichen Wesens. Schon mit dem Ruf der Verlassen-

[12] Justin, Dial. 49, 8; 88, 2 (149. 202 Goodspeed). — Diese Kraft war in dem gekreuzigten Christus verborgen (κρύφια δύν.), ließ aber doch die Dämonen erzittern, Dial. 49, 8 (149 Goodspeed).

[13] Justin, Dial. 61, 1. 3; 105, 1; 128, 2 f (166. 221. 249 f Goodspeed); vgl. J. Martin, Philon S. 65—66, über den sens hypostatique im allgemeinen.

[14] v. 6. 9. 10; bes. im Auferstehungsbericht v. 39 u. ä.

[15] Auf das Verhältnis von populärer und gelehrter Theologie kann hier nicht näher eingegangen werden, obwohl unsere Untersuchung aufschlußreiches Material dafür bringen könnte. Vgl. J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savant dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle: RHE 19 (1923) 481—506; 20 (1924) 5—37.

heit am Kreuz tut Jesus gleichsam einen Abgrund auf, in den der gläubige Christ nur schauernd blicken kann. Immer wieder haben die Väter hier hinabgeschaut, um tiefer in das Geheimnis Christi einzudringen. Hier glaubten auch die Häretiker gleich wie an einer rauhwunden Stelle den Meißel ansetzen zu können, um die Gestalt des Gottmenschen, wie sie die Kirche verstand, zu zerschlagen. Peinigend wie für den Sterbenden selber ist auch für den gläubigen Geist der Schrei Christi am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" (Mt 27, 46; Mk 15, 34). Was lag näher als diese Verlassenheit gerade aus der Trennung von Gottheit und Menschheit im Sterben zu erklären und diese Scheidung auch im *triduum mortis* bestehen zu lassen? Und wenn schon Trennung des Logos vom Leibe, warum sollte dann nicht dieser Logos hinabsteigen in die Unterwelt? War nicht das Besondere des Todes Jesu gerade darin, daß der Logos jenes Schicksal erlitt, das sonst die Menschenseele auf sich zu nehmen hatte?

Versuchen wir eine Geschichte dieser Ideen zu zeichnen, so weit uns die vorhandenen Zeugnisse Aufschluß geben. Sie sind immerhin so zahlreich, so spontan und unreflex, daß sich daraus auf eine allgemeinere Auffassung schließen läßt, die sogar Rechtgläubigen wie Häretikern, *mutatis mutandis*, gemeinsam sein konnte.

1. Auftakt. — Daß das Wesen des Gottmenschen in den Ereignissen des Sterbens und Absteigens sich besonders offenbarte, zeigen Tertullian und Novatian dadurch, daß sie bei entstehenden christologischen Fragen dort ihren theologischen Ausgangspunkt nehmen: Tertullian, um den Unterschied des Gottmenschen vom Vater gegen die Patripassianer zu erweisen, Novatian, um die Zweiheit der Naturen in Christus aufzeigen zu können. Der Ruf der Verlassenheit widerlegt den Modalismus der Patripassianer: *habes ipsum exclamantem in passione: Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti? ... si Pater erat qui patiebatur, ad quem deum exclamabat?* Der Beweis ist Tertullian sicher gelungen. Seine erste Intention ist es, nur diese Verschiedenheit zwischen Vater und Christus, den er trotz der zwei Naturen als eine Person faßt[16], zu erweisen und somit das Leiden wirklich dem Sohne in seiner Menschennatur zuzuschreiben. In der weiteren Erklärung läßt er sich auf eine Interpretation des Todes Jesu ein. Es geht noch um den Ruf der Gottverlassenheit: *Sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non Sermonis nec Spiritus, id est non Dei, propterea emissa est, ut impassibilem Deum ostenderet, qui sic Filium reliquit, dum hominem eius tradidit in mortem.* Die Verlassenheit Christi ist nach T. die Folge eines Verhaltens des Vaters gegenüber dem Sohn, und zwar dem Sohn in seiner Menschennatur. Er deutet sie als ein Überlassen des Sohnes an den Tod, und zwar insofern er *caro et anima* ist, der Menschheit nach, oder wie Tertullian in fast

[16] Adv. Prax. c. 27 (CSEL 47, S. 281, 27—28 Kroymann): *Videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Jesum.*

nestorianischer Redeweise sagt: *dum hominem eius* (= des Sohnes) *tradidit in mortem*[17]. Indem der Vater den Menschen des Sohnes, d. h. nach T. die Menschheit des Sohnes dem Tode übergibt, verläßt er ihn. Auf Grund dieses Überlassens tritt der Tod ein und dies ob des Scheidens der Seele vom Leibe: *Filius spiritum suum posuit*, wie jeder Mensch auf diese Weise sterben muß: *spiritu enim manente in carne, caro omnino mori non potest. Ita relinqui a Patre mori fuit Filio*[18]. Einen Augenblick möchte man meinen, T. steuere daraufhin, eine Trennung zwischen Gottheit und Menschheit Jesu im Tode eintreten zu lassen und dies bei dem Satz: *Sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non Sermonis* ... Denn das war später gegen allerlei Angriffe ein beliebter Ausweg, zu sagen: nicht der Logos ist vom Vater verlassen worden, sondern der Mensch Jesus ist vom Logos verlassen worden. Auch T. kommt auf die *impassibilitas*, auf die Leidensunfähigkeit Gottes zu sprechen und möchte die Verlassenheit so erklären, daß sie nicht der Gottheit in Christus zur Last fällt. Es scheint nicht, daß T. auf die billige, spätere Lösung hereingefallen ist. Er ist christologisch so klar, daß er das Leiden dem Sohn als göttlicher Person zuschreiben kann, ohne die Gottheit als Gottheit leiden zu lassen. Weil nur die Menschheit in Christus leidet und dem Tod überlassen wird, ist Gott vor dem Leiden gesichert, obwohl T. weiß, daß der Sohn in dieser Menschheit leidet und stirbt, und dies, indem er seine „Seele" aufgibt. Christus stirbt also nicht, weil er seinen *Spiritus*, d. h. seine Gottheit, die T. häufig entsprechend dem griech. πνεῦμα mit *Spiritus* bezeichnet, aufgibt, sondern seinen *spiritus*, d. h. seine Seele, in die Hände des Vaters übergibt. Es wird — abgesehen von Origenes — lange dauern, bis wir solch einer Erklärung des Sterbens Christi wieder begegnen, obwohl sie auch bei T. noch nicht klar und unmißverständlich ist, besonders ob des geistreichen Wortspiels von *Spiritus* (Gottheit) und *spiritus* (Seele).

Mit Novatian ergibt sich eine neue Sicht. Er will das Wesen Christi in sich, und zwar in seiner Doppelnatur darlegen. Zu diesem Zweck greift er nicht auf die Verlassenheit Christi zurück, sondern auf das Sterben und den Abstieg Christi, indem er Kol 2, 15 (und dies nach seinem Text) zugrundelegt: *Exutus carnem, potestates dehonestavit, palam triumphatis illis in semetipso.* Das „Anziehen" des Leibes in der Inkarnation, das „Ausziehen" desselben im Sterben und das „Wiederanziehen" in der Auferstehung fordert einen Unterschied in Christus zwischen Gott und Mensch. Denn der Träger des Kleides muß vom Kleid verschieden sein. In Christus muß ein Subjekt sich finden lassen, das mit dem Fleische oder der Menschennatur bald bekleidet, bald ihrer entkleidet sein

[17] Adv. Prax. c. 30 (CSEL 47, 287, 15 Kroymann). Vgl. Adv. Marcion. III, 6 (ebd. 386, 3 f); De carne Christi 18 (CSEL 70, 235 Kroymann).

[18] Der ganze Text Adv. Prax. c. 30 (CSEL 47, 287, 6—288, 1; Favre 688, mit einer Abweichung vom Texte Kroymanns).

kann: *Induitur autem et exuitur homine, quasi quadam contexti corporis tunica. Ac consequenter Sermo fuit, ut dicimus, Dei, qui modo indutus, modo exutus esse repperitur*[19]. Der Sermo, der Logos, das Wort des Vaters ist also der gesuchte Träger des „Kleides", d. i. der Menschheit. Der Gedanke N.s ist auf die „Verschiedenheit" von Gottheit und Menschheit gerichtet und findet den stärksten Beweis dafür in den Zuständen der „Trennung" zwischen beiden. Richtig kann er dabei von dem *induere* des ganzen Menschen, der ganzen Menschheit Christi in der Inkarnation reden. In der Berufung auf den Tod Jesu geht er aber fehl. Wenn man seine Worte pressen wollte, müßte der Logos sowohl vom Leibe als auch von der Seele getrennt werden, wenn er nämlich „den Menschen auszieht", *exuit hominem*. Freilich wechselt er hier in seiner Ausdrucksweise. Bald sagt er *induere (exuere) hominem* (= Leib und Seele), bald nur *induere (exuere) carnem* (= den Leib im Gegensatz zur Seele). Jedenfalls zielt die Tendenz seines Beweises darauf ab, Gottheit und Menschheit im Tode getrennt werden zu lassen, schon auch deshalb, weil er das *exuere* des Todes, dem ersten *induere* der Inkarnation gleichordnet. In der Menschwerdung hat aber der Logos die ganze Menschennatur angezogen, also muß er sie im Tode ganz ausziehen. Ob dies auch Novatian in diesem Maße bewußt geworden ist, soll dahin gestellt bleiben[20].

Um den Stand der Überlieferung und die theologischen Voraussetzungen, mit denen dann im 4. Jahrhundert das *triduum mortis* theologisch betrachtet wurde, genügend festzustellen, müssen noch zwei andere Namen aus dem 3. Jahrhundert berücksichtigt werden: Hippolyt und Origenes. Beide haben wichtige Elemente für die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung der Frage beigetragen, wenngleich auch sie keine völlige christologische Klärung versucht haben und Hippolyt sogar ein ziemlich deutlicher Zeuge jenes Theologumenons von der Trennung des Logos vom Leibe während des *triduum mortis* ist. Der fragliche Hippolyttext wurde erst in den letzten Jahrzehnten seinem wahren Urheber zurückgegeben. Es ist ein Abschnitt aus der schon erwähnten Homilie auf das Osterfest, die unter den Spuria bei Johannes Chrysostomus steht[21].

[19] De Trinitate c 21 (W. Y. Fausset 78, 11—79, 10; Favre 692).

[20] Vgl. dazu Epiphanius, Haer. 69, n. 64 (PG 42, 309 B), der ebenfalls diesen Vergleich hat und ein πρῶτον ἔνδυμα (Inkarnation) und eine ἐπιδευτερουμένη ἔνδυσις (Auferstehung) kennt. Die als Zwischenstadium geforderte Trennung will aber Epiph. ausdrücklich nur vom Leibe annehmen. Die Seele bleibt der Gottheit geeint. Man sieht, daß noch manch ungeklärte Redeweise, sogar verdeckte Widersprüche einstweilen mitgeschleppt werden, die alsbald zum Vorschein kommen mußten.

[21] PG 59, 735—746 (Montfaucon, Chrysost. VIII, 951—964). Den Nachweis konnte P. Charles Martin, Löwen, führen. Er war durch ein näher zu besprechendes angebliches Hippolytfragment (GCS Hippolyt I, 2 S. 268 f Achelis), aus dem sich einige Sätze in der Homilie finden, auf die Möglichkeit der Autorschaft Hippolyts hingewiesen worden (RScR 16 [1926] 148 bis 165). Durch A. Ehrhard wurde dann P. M. von einem Grottaferrata-Palim-

Leider ist gerade hier der Text verderbt. Im Laufe der Auslegung des Exodustextes 12, 1—15, über den auch Melito seine Homilia de passione gehalten hat, ist Hippolyt zur Erläuterung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Todes Christi gekommen. Wie uns schon von anderwärts bekannt ist[22], liebt er die universale Betrachtung des Leidens des Herrn. Er bezeichnet es als einen κοσμικὸς ἀγών, der im Tode zu Ende gekommen und völlig siegreich für Christus ausgegangen ist[23]:

> Ob seines Todes „staunte das All, wurden die Himmel erschüttert, die überweltlichen Herrschaften (ἀρχαί), die Throne und Gesetze kamen ins Wanken, da sie den obersten Führer der großen Macht aufgehängt (κρεμάμενον) schauten. Es hätte wenig gefehlt und die Sterne wären vom Himmel gefallen, da sie den vor dem Morgenstern (Geborenen) ausgebreitet (am Kreuze) sahen ... Beinahe wäre die ganze Welt zusammengestürzt (συνεχύθη) und aus Furcht vor der Drangsal aufgelöst worden, wenn nicht der große Jesus das göttliche Pneuma hineingehaucht hätte, mit den Worten: Vater in Deine Hände empfehle ich meinen Geist. Da das All in Verwirrung (κλονουμένων τῶν ὅλων) und in Erdbeben erschüttert war, und alles in Furcht schwankte, da stieg wiederum der göttliche Geist herauf, wie (um) zu beseelen, zu beleben und zu befestigen. Da stand wiederum das All ...“ (Nach einigen für uns nicht wesentlichen Sätzen, deren Text verderbt ist, fährt Hippolyt fort:) „Dein Pneuma sollen die Himmel haben, das Paradies aber Deine Seele; — denn heute noch, so sagt er, werde ich mit dir im Paradiese sein; — das Blut aber die Erde. Geteilt ist der Unteilbare, damit alles gerettet werde, damit auch der untere Ort von der göttlichen Ankunft nicht ausgeschlossen sei. Seine Gestalt haben wir zwar nicht gesehen, seine Stimme aber haben wir gehört!“[24] (In der Unterwelt aber begegnet

psest des 8./9. Jh. unterrichtet, das die besagte Homilie zu einem Drittel enthält und sie tatsächlich Hippolyt zueignet. (P. Ch. Martin beschreibt dies Palimpsest in: Mélanges Cumont, Bruxelles 1936, S. 321—363. Ebd. Textwiedergabe.) Da diese Zueignung eine gewisse weitere handschr. Bezeugung hat, über welche P. M. noch berichten wollte (ebd. S. 344 Anm. 1) und innere Gründe dazukommen, so ist der Nachweis der Hippolyt-Autorschaft als geglückt anzusehen (in diesem Sinne auch C. Bonner, a. a. O. S. 57 Anm. 66). Freilich muß der Ausgangspunkt des Nachweises, das obengenannte Hippolytfragment, als Beweispunkt wegfallen, da sich dieses nach den weiteren Ausführungen nicht als echt erweisen kann (s. u. III, 2). Nur einige Sätze können daraus Hippolyt belassen werden, und dies nur, wenn die Homilie über das Osterfest Hippolyt unabhängig von dem Fragment zugeschrieben werden kann.

[22] S. oben 21.

[23] PG 59, 744.

[24] Dieses Zitat über das unsichtbare, aber dem Ohr vernehmbare Erscheinen Christi in der Unterwelt ist ein altes Motiv der Abstiegstheologie. Der Spruch ist irgendwie vorgebildet in Job 28, 22; Dt 4, 12; Sap 18, 1; Apg 9, 7; 22, 8, ohne jedoch sicher daraus abgeleitet werden zu können, wie schon Bousset, Kyrios Christos, bemerkt hat (s. C. Schmidt, Gespräche Jesu, TU 43, 532 A. 1). Der Spruch wird verwertet bei Clemens v. Alex., Adumbrationes (in der Erklärung zu 1 Petr 3, 19. 20) (III, 205, Z. 15 f Stählin). Ähnlich sagen auch die gnostizierenden Acta Joannis 98 (AAA, II, 1/200 Bonnet) vom gekreuzigten Christus: er hatte keine Gestalt, sondern nur eine Stimme. Vgl. Hippolyt, Refut. V, 8, 14 (S. 91 Wendland), wonach auch die Naassener den Spruch gekannt haben sollen. Er kehrt auch wieder in dem Anm. 21 erwähnten, Hippolyt zugeschriebenen syrischen Fragment über das Passah (s. u. III, 2).

Christus dem Tode, der keine Nahrung am Sündelosen findet und sich darum selbst zum Tode wird. Den dort weilenden Gerechten wird die Frohbotschaft verkündet.) „Er aber hielt drei Tage unter der Erde aus, damit er das ganze Menschengeschlecht, auch das vor dem Gesetz (lebende) durch sich rette. Wohl auch deshalb bleibt er drei Tage, damit er das ganze Lebewesen auferwecke, die Seele, den Geist und den Leib"[25].

Hippolyt hat eine Deutung des Sterbens Jesu, die uns als Ganzes in der weiteren Untersuchung nicht mehr begegnen wird und doch ein wichtiges Element mit der Theologie des 4. Jahrhunderts gemeinsam hat: das göttliche Pneuma, das der Herr dem Vater empfiehlt, wird durch den Tod des Herrn gleichsam frei und (wie am ersten Schöpfungstage) von neuem in die chaotische Welt eingehaucht. Alsogleich gewinnt die Welt ihre Ordnung und Festigkeit wieder[26]. Das Pneuma scheidet also von Christus und geht — nachdem es der Welt seine ordnende Macht mitgeteilt hat — zum Vater in den Himmel. Zugleich scheidet auch die Seele aus dem Leibe Christi und geht in die Unterwelt, das Blut aber ist in die Erde geflossen. Alle Bereiche des Kosmos haben somit ihren physischen Anteil am gekreuzigten Gottmenschen. Eben aus dieser Aufteilung des „Unteilbaren" läßt sich wohl ganz eindeutig sagen, daß Hippolyt hier unter Pneuma mit der frühchristlichen Überlieferung die Gottheit Christi versteht und diese somit im Leiden und Sterben von der Menschheit Christi getrennt werden läßt. Wenn auch das Weilen der Seele als „göttliches Weilen" (als θεία ἐπιδημία) bezeichnet wird, so besagt das nichts anderes als, daß Hippolyt auch die getrennte Seele Christi dem göttlichen Pneuma Christi zu eigen sein läßt. Der Himmel ist jedenfalls der eigentliche Ort des göttlichen Geistes Christi, wie die Unterwelt der Ort der Seele und die Erde der Ort des Leibes, bis wieder Leib, Seele und Gottheit vereinigt werden. Hippolyt kennt also keinen eigentlichen Logos-„Abstieg", sondern eher einen Logos-„Aufstieg" und redet nur von einer Höllenfahrt der Seele Christi, von einem Hingang in das „Paradies", d. i. den Ort der Seelen. Damit wäre ein Stand der Descensustheologie erreicht, der schon höher ist als jener der unmittelbar folgenden Periode. Hippolyt und mehr noch Origenes sind jedenfalls die besten Zeugen dafür, daß die Überlieferung von einer Seele Christi weiß und ihr eigentlich den Abstieg in die Unterwelt zuschreibt. Mit seiner Darstellung des Logosaufstiegs im Tode steht Hippolyt freilich allein.

---

[25] Hippolyt, In Pascha 5 (PG 59, 744). Die entscheidenden vv.: Ἐχέτωσάν σου τὸ πνεῦμα οἱ οὐρανοί,ὁ δὲ παράδεισος τὴν ψυχήν: ... τὸ δὲ αἷμα ἡ γῆ. Μεμέρισται ὁ ἀμερής,ἵνα τὰ πάντα σωθῇ,ἵνα μηδὲ ὁ κάτω τόπος τῆς θείας ἐπιδημίας ἀμέτοχος ᾖ. (Sie sind leider in dem von P. Martin beschriebenen und wiedergegebenen Grottaferrata-Palimpsest nicht enthalten.)

[26] Hippolyt schwebt wohl Sap 1, 7 vor. Genau dieselbe Ausdrucksweise hat Cyrill v. Al., Ad reginas de recta fide or. altera 18 (PG 76, 1356 C), und zwar in der Erklärung des Rufes der Verlassenheit: καὶ στερεοῖ μὲν οὐρανοὺς τῷ ἰδίῳ Πνεύματι. Jedoch liegt Cyrill die Auffassung Hippolyts fern (s. u.).

Was uns bei Origenes wertvoll ist, ist eine ausdrückliche Bestimmung des Todes Jesu als Trennung seiner Seele vom Leibe, und dies um so mehr, da er zu den Begründern der alexandrinischen Tradition gehört. Alexandrien — und der Osten — wird aber in den folgenden Abschnitten die größere Rolle spielen. Gerade dort scheint jedoch die Auffassung vom Tode Jesu eine andere zu sein. Wir dürfen annehmen, daß des Origenes Anschauung über das Sterben Jesu immer in der kirchlichen Überlieferung Alexandriens Geltung hatte, zumal er hierin mit der sich durchsetzenden kirchlichen Überzeugung völlig im Einklang steht. Er erklärt (nach Jouassard) überhaupt als erster in der kirchlichen Literatur Mt 27, 46 den Ruf der Verlassenheit, und bemerkt: *ideo requirendum est, quid est quod a Deo derelictus est Christus*[27]. Die Absicht des Origenes ist hier keine eigentlich dogmatische, sondern eine aszetische. Er will erbauliche Anwendungen für den Christen machen. Abstrakt christologische Betrachtungen liegen ihm hier fern. Die Verlassenheit beginnt nach ihm für Christus schon mit der Annahme der Knechtgestalt (Phil 2, 5 ff) und vollendet sich mit dem Kreuzestod. Sie besteht in dem unendlichen Abstand von *forma dei* und *forma servi crucifixi*. Kein Gedanke, etwa im Scheiden der Gottheit die *derelictio* oder auch die physische Ursache des Todes zu sehen. Da er vom Tode Jesu sprechen will[28], zieht Origenes jedoch eine philosophische Definition des menschlichen Todes heran: *cum mortem nihil aliud esse definiant sapientes nisi separationem animae a corpore,* und setzt sie für seine weiteren Gedanken voraus, wenn er sie dann auch nicht ausdrücklich auf Christus anwendet. Es ist eindeutig: Tod ist das Scheiden der Seele Christi und diese ist es, welche ins Totenreich hinabsteigt[29]. Das 4. Jahrhundert hätte viel von Origenes lernen können, wenn seine so klare Redeweise beachtet worden wäre. Gerade in Alexandrien scheint man sie ganz vernachlässigt zu haben[30]. Origenes spricht von der Seele Christi als dem eigentlichen Agens des Abstieges: γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχὴ ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει ψυχαῖς[31]. Christus ist als leibfreie Seele (wörtlich: „zur leibfreien Seele geworden"), als Verkünder der Frohbotschaft zu den harrenden Seelen hinabgestiegen, er hat als ψυχὴ καταβαίνουσα und ἀναβαίνουσα[32] das Totenreich aufgesucht und die Erlösung gewirkt.

---

[27] In Matth. Comm. ser. 135 (PG 13, 1785 D; 5. 6, S. 59 Lommatzsch).
[28] Ebd. n. 138 (PG 13, 1788 B—1789 C; ebd., S. 64 Lommatzsch).
[29] Ebd. (PG 13, 1789 B; S. 65 Lommatzsch). Beachte aber die allegorische Erklärung in Comm. in Pss., Ps. 21 (PG 12, 1254): système métaphorique, nach Jouassard II, 609.
[30] Die Auffassung Jouassards (II, 609 ff) über den Einfluß der Erklärung des Origenes (zu Mt 27, 46) können wir uns nicht zu eigen machen.
[31] C. Cels 2, 42 (GCS 1, 166 Koetschau).
[32] Selecta in Ps., in Ps 9, 18 (PG 12, 1189 D—1192 A; 11—13, S. 22 Lommatzsch).

So wäre die Christologie des *triduum mortis* gewiß schon auf gutem Wege gewesen, wäre nicht gerade auf alexandrinischem Boden die Idee des Logosabstiegs aufgetaucht.

2. Ein zwischen Arianern und ihren Gegnern gemeinsames Theologumenon. — Die Problematik wird vertieft, als das Wort der Verlassenheit am Kreuz neben anderen Schriftstellen zu einer neuen Unterscheidung ausgebeutet wird und dies durch die Arianer. Tertullian hatte gegenüber den Patripassianern daraus die Unterscheidung zwischen Person und Person bewiesen, daß Vater und Sohn (der Gottmensch Jesus Christus) ein *alius et alius* seien, um in späterer Terminologie zu reden. Novatian leitete aus dem Tode Jesu den Unterschied der zwei Naturen in Christus ab (ein *aliud et aliud* in Christus). Arius aber gibt Vater und Sohn als *alius et alius* zu und nimmt in Christus gerne das *aliud et aliud* an, wenigstens auf seine Weise. Er will aber noch mehr: er will auch zwischen Vater und Sohn ein *aliud et aliud* beweisen und damit die Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem Vater leugnen. Auch er stützt sich auf das Klagewort Christi und bezieht es auf den Logos, als von ihm ausgerufen und sieht darin das Bekenntnis des Logos zu seiner Geschöpflichkeit, da er sich Gott gegenüber stellt und sich von ihm verlassen fühlt. Um nun den ganzen Gedankenkomplex verstehen zu können, muß noch ein wichtiges Moment aus der ganzen Auffassung des Arius vom Wesen Christi berücksichtigt werden. Der Leugner der Gottheit des Logos ist (wie schon sein Lehrer Lukian) auch ein Leugner der Seele Christi und damit der unmittelbare Vorläufer des Apollinarius von Laodicea und dessen geistiger Vater, was diesen einen Punkt betrifft. An die Stelle der Seele Christi tritt bei Arius der Logos und zwar der geschaffene Logos, und dies aus einer gewiß tiefen Fragestellung. Es geht um die Erklärung der Einheit in Christus, um das Problem, wie aus zwei Substanzen, die doch in Christus sind, eine werden kann, da doch dieser Christus als εἷς, als „einer" aufzufassen ist. Arius glaubt sie nur erklären zu können, wenn der Logos in Christus die Stelle der Seele einnehme und so mit der σάρξ Christi ein ἕν bilde. Damit ergibt sich für die Verlassenheit und den Tod Christi eine einfache, ja notwendige Deutung. Ein Element ist gestrichen und statt drei Gliedern sind nur mehr zwei vorhanden: Logos und Sarx. Weil dieser Logos nun „physisch" eins ist mit dem Fleische Christi, wie eben Seele und Leib eins sind, ist er auch zum Prinzip des Leidens geworden und ist das eigentliche erleidende Subjekt. Der Logos als Logos wird nun vom Vater verlassen und muß in die Unterwelt hinabsteigen und diese seine Trennung und sein Hinabsteigen bedeutet den Tod Christi. Daß dies tatsächlich die Auffassung des Arius war, berichtet uns die später näher zu besprechende Schrift Contra

Apollinarium, welche fälschlich Athanasius zugeschrieben wird[33]. „Arius bekennt sich nur zum Fleische Christi allein als dem Deckmantel der Gottheit; an Stelle aber des uns inneren Menschen, das ist der Seele, sagt er, sei der Logos gekommen, und er wagt es, das Empfinden des Leidens und den Aufstieg aus der Unterwelt der Gottheit zuzueignen"[34]. Diese Bemerkung des Ps.-Athanasius, die durch ältere, wenn auch für unsere Zwecke nicht so deutliche Zeugnisse gestützt wird[35], ist nicht zu verachten. Arius verteidigt eine Trennung des „Logos" von der Sarx Christi und verbindet sie mit seiner spezifischen Lehre von der Geschöpflichkeit des Logos. Ihm kam es darauf an, den Logos als erleidendes Prinzip allenthalben aufzuzeigen und ihn in möglichst geschöpfliche Situationen hineinzustellen. Das Leiden und das *triduum mortis* war ihm sehr willkommen. Die Gegner des Arius und der Arianer, die Verteidiger des Glaubens der Kirche, wie er dann im Nicänum ausgesprochen wurde, gingen vorerst nicht auf die christologischen Irrtümer der neuen Häretiker ein, sondern verteidigten mit aller Kraft und in erster Linie das ὁμοούσιος. Ihr Blick ging auf die richtige Deutung des kirchlichen Glaubens an die hl. Dreifaltigkeit. „Es ist nicht unmöglich, daß die Leugnung einer menschlichen Seele für Christus (durch die Arianer) ... längere Zeit unter solchen Bedingungen gestanden hat, daß ihre Kenntnis selbst einem hl. Athanasius entgangen ist: vielleicht wurde dieser Irrtum durch seine ersten Verteidiger nicht schriftlich, sondern nur in Predigten und mündlichen Disputationen vorgetragen, und dies außerhalb der alexandrinischen Kreise"[36]. So wenig nahmen die ersten Gegner des Arius Rücksicht auf dessen falsche Deutung des Wesens Christi, daß sie unbedenklich zur Verteidigung des ὁμοούσιος gerade die Idee der Trennung des Logos vom Leibe und dessen Abstieg in die Unterwelt benützten.

Die Väter suchen den Arianern das so beliebte Argument von der Verlassenheit Christi zu entreißen und ihnen ihre Erklärung entgegenzusetzen, welche immer auf die Wahrung der

---

[33] PG 26, 1093—1165 (mit zahlreichen Druckfehlern). S. Altaner, Patrologie (1938) 168.

[34] C. Apoll. II, 3, PG 26, 1136 C—1137 A; II, 18—26, 1164 A.

[35] Vgl. Athanasius, C. Arian. Orat. III, 26 (PG 26, 379). Schon Lukian, der Lehrer des Arius hatte ähnlich gelehrt: Epiphanius, Ancor. 33 (PG 43, 77 B); Panar. haer. 49 (PG 42, 278 A—B). Vgl. Augustinus, Contra serm. Arian. c. 9 (PL 42, 689—690). Weder bei Arius, noch bei Eusebius v. Caesarea, Eusebius v. Nikomedien, Asterius oder einem anderen Arianer finden wir ein direktes Zeugnis über die Leugnung der Seele Christi (Lebon I, S. 20 Anm. 2). Favre, a. a. O. S. 690, weist darauf hin, daß schon die Valentinianer eine Art Apollinaristen avant la lettre waren. Gegen sie verteidigt Tertullian die wahre menschliche Seele Christi. Ebenso wurden Novatian und Gregor von Elvira der Leugnung der Seele Christi verdächtigt. Doch spricht letzterer ausdrücklich davon (ebd. S. 695). S. u. Anm. 63 und 64.

[36] Lebon I, S. 20 f Anm. 2.

Gottheit des Logos hinauslief, ohne auf die systematischen Folgen ihrer Exegese zu achten. Tatsächlich wurden sie so immer tiefer in die Idee einer Scheidung des Logos vom Leibe (nicht von der gesamten Menschheit) Christi hineingeführt. Der Gedankengang der Väter war — von den Einzelstellen jetzt abgesehen — kurz folgender: Der, welcher den Ruf der Verlassenheit am Kreuze ausstößt, ist nicht der Logos als Logos, wie Arius will, sondern die Menschheit Christi, das πρόσωπον τῆς ἐνανθρωπήσεως, wie Epiphanius sagt. Die Menschheit Christi fühlt, daß der Logos sie verlassen wolle und ruft in höchster Not — zum Logos. Weil nun die Gottheit vom Leibe zurückweicht, kann der Tod an den Menschen in Christus heran. Der Logos geht dann in die Unterwelt.

Sicherlich ließ sich damit zunächst die Gottheit des Logos leicht retten. Die Christologie wurde aber dadurch sehr belastet oder zeigte vielmehr ihren noch unvollkommenen Stand. So sehr also die Väter Arius in der Leugnung der Gottheit des Logos widersprachen, so nahmen sie doch praktisch etwas an, was auch er lehrte: die Trennung des Logos vom Leibe. Wenn auch dieser schwache Punkt sich nicht unmittelbar im Kampf gegen den Arianismus auswirkte, so sollte er in der Auseinandersetzung mit Apollinarius zu einer fühlbaren Belastung werden. Welcher Art diese Zusammenhänge waren, wird bald gezeigt werden. Zur Rechtfertigung der Väter muß noch auf einen besonderen Umstand aufmerksam gemacht werden. Nach Arius wird der Logos vom Vater verlassen und muß darob den Leib verlassen. Weil er aber der Platzhalter der „Seele" ist, so bedeutet sein Scheiden unmittelbar für den Leib den Tod. Nach den Vätern des 4. Jahrhunderts wird die Menschheit Christi vom Logos verlassen und dieses Scheiden wird nicht unmittelbar als physische Todesursache aufgefaßt, sondern als ein *removens prohibens*, wodurch den Mächten des Todes der Weg zum Leibe Christi freigegeben wird. Diese Auffassung dürfen wir auch bei jenen Vätern voraussetzen, die in diesem Zusammenhang es ganz übersehen, von der Seele Christi ausdrücklich zu reden. Athanasius bezeugt, daß sie dennoch um die Seele Christi wissen und darum den Tod Jesu so verstehen, wie ihn etwa Tertullian erklärt hat: als Trennung der Seele vom Leibe[37]. Daß aber das Schweigen der Väter auch mißverstanden werden konnte, wird sich ebenfalls bald zeigen.

Betrachten wir nun die Abstiegschristologie jener Väter, welche die Auseinandersetzung mit den Arianern führten! Als vielleicht ältesten Zeugen eines Logosdescensus läßt sich Alexander von Alexandrien anführen (313—328), unter

[37] Vgl. Athanasius, Tom. ad Ant. 7 (PG 26, 804 B): „Nicht einen Leib ohne Seele oder Empfindung oder Verstand hatte der Erlöser; denn da der Herr um unseretwillen Mensch geworden war, durfte sein Leib nicht ohne Verstand sein, noch wurde in eben diesem Logos bloß das Heil des Leibes, sondern auch das der Seele gewirkt." So laute das rechtgläubige Bekenntnis (805 A).

dem der arianische Streit zum Ausbruch kam. In seinem nur syrisch und koptisch erhaltenen Sermo de anima et corpore deque passione Domini sagt er vom Abstieg Christi: *Ad inferos Dominus haud quidem corpore, sed spiritu venit. Is videlicet operabatur ubique*[38]. Alexander kennt die arianische Christologie, welche in der Menschwerdung ein Erleiden des leidensfähigen Logos sah, und verwahrt sich dagegen: Unser Herr Jesus Christus (war) der Erstling der Auferstehung, er, „der wirklich und nicht dem Schein nach einen Leib getragen hat, aus der Gottesgebärerin Maria, ... gekreuzigt, gestorben, aber darob nicht gemindert an seiner Gottheit; auferstanden von den Toten, aufgenommen in den Himmel, sitzend zur Rechten der Herrlichkeit"[39]. Der Bischof spricht auch von der Seele der Menschen, die nach dem Tode in die Unterwelt hinabsteigt. Aber er sagt merkwürdigerweise nichts von der Seele Christi, obwohl er in seinem Briefe und in seiner Homilie, deren Überschrift erst später dazu kam, doch Gelegenheit gehabt hätte, davon zu sprechen. Denn der oben zitierte Satz aus dem Sermo de anima meint mit *spiritus* nicht die Seele Christi, sondern den Logos. Das ergibt sich wenigstens mit Wahrscheinlichkeit aus dem unmittelbaren Zusammenhang. Einmal bezeichnet er den Abstieg Christi als Aufgehen eines Sternes und meint damit wohl das Aufleuchten der Gottheit: *Interim infernus luce splenduit, quoniam illuc astrum descendit.* Dann aber schreibt er dem *spiritus Christi* eine Allwirksamkeit zu: *is videlicet operabatur ubique.* Kraft der Allwirksamkeit dieses *spiritus (rucho)* befreit er, „der die Himmel umschrieben hat"[40], die Seelen in der Unterwelt. Das Dilemma, Abstieg des Leibes — Abstieg des „Geistes" Christi, ist sonderbar. Niemand denkt daran, bei den Menschen allgemein von einem Hinabsteigen des Leibes zu reden. Warum muß der Bischof dies für Christus eigens ausschließen? Vielleicht deshalb, weil der Gedanke eines Logosabstiegs doch Bedenken erregen mochte und somit noch leichter dem Leibe der Abstieg zugeschrieben werden konnte. Dennoch besteht er darauf: *spiritu ad inferos venit.* Nur wenn unter *spiritus*, wie im Frühchristentum häufig, die Gottheit Christi verstanden wird, scheint das Dilemma überhaupt Sinn zu haben. Ist es Alexander nicht zum Bewußtsein gekommen, daß der Logos in der ihm eigenen Seele Christi hinabsteigen konnte? Die konkreten Vorstellungen des Bischofs von der Menschheit Christi sind jedenfalls nicht von derselben Klarheit, mit der er sonst über den Menschen redet. Er macht auch eine sonderbare Unterscheidung zwischen einer Wirksamkeit des Leibes des Herrn und der Wirksamkeit des *Spiritus* Christi: *„etenim dum corpore mortuos suscitabat* (u. zw. schon vor dem Leiden und dann am

[38] PG 18, 599 D.
[39] Alexander Al., Epist. XII (PG 18, 568 C).
[40] Ebd. n. 5 (PG 18, 598 C).

Kreuze!), *spiritu animas liberabat*[41]. Man kann das nur verstehen, wenn man *corpore* mit Menschheit übersetzt, und *spiritu* mit Gottheit. Die Befreiung und Erlösung der Seelen ist das eigentliche Werk des Logos, der den Menschen seiner Person geeint hat, wie A. sagt *(dum hominem personae suae copulavit)*[42]. Weil aber eben ein „Mensch" mit Gott verbunden ist, wird der Bischof diesem auch eine Seele zugeschrieben haben, obwohl er bei Christus so undeutlich redet, daß ein Apollinarist leicht seine Ideen hätte hineinlesen können. Die Monophysiten haben tatsächlich die Schriften des Alexandriners mißbraucht[43].

Bei der Selbstverständlichkeit, mit der Athanasius, der Schüler Alexanders, den Gedanken des Logosabstiegs verficht, ist wohl die Annahme berechtigt, daß er eine Lehre seines Meisters übernommen hat. Für Athanasius selber ist der Beweis eindeutig erbracht[44]. Darum mag es genügen, nur kurz die Hauptstellen herauszuheben. „Der Leib nun, da er doch wie gesagt ein menschlicher Leib war, starb durch das Scheiden des Logos; er selbst aber als Gottes Kraft und Gottes Weisheit und Logos und in Person das Leben aller, wollte sich nicht in der Verborgenheit belassen, nicht einmal am Kreuz ..."[45]. Christus „hatte es als Gott in seiner Macht, vom Leibe getrennt zu werden und diesen wieder anzunehmen, wann er wollte"[46]. Im Briefe an Epiktet spricht Athanasius vom Leibe Christi und vom Logos: „Dieser war das, was in das Grab gelegt wurde, während er (= der Logos) hinging, den Geistern im Kerker zu predigen, wie Petrus gesagt hat"[47].

Athanasius zeichnet ein vereinfachtes Bild vom Wesen des Herrn: Leib und Logos, wie wohl schon Alexander und Novatian. Im Kampf gegen die Arianer denkt er nicht an die Seele Christi. Es kommt auf den Logos an. Erst als er merkt, daß die Arianer diese Seele leugnen, greift er dies in späteren Arianern, wie

---

[41] Ebd. n. 6 (PG 18, 599 D).
[42] Ebd. n. 5 (PG 18, 595 B).
[43] PG 18, 595 A. 84.
[44] Lebon I, S. 12—43.
[45] Fragm. 86 des sog. Sermo maior de fide, das nach Schwartz wohl aus De Incarnatione Verbi ist (Lebon I, 14 ff). Text nach Lebon I, S. 16: Τὸ μὲν οὖν σῶμα ἅτε δὴ σῶμα ὂν ἀνθρώπινον,ὥσπερ εἶπον,ἐνεκροῦτο τῇ τοῦ λόγου διαλύσει,αὐτὸς δὲ θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία καὶ λόγος ὢν καὶ τῶν πάντων αὐτὸς ζωή,οὐδ' οὕτως μὲν ἀφανῆ ἑαυτὸν οὐδὲ ἐν τῷ σταυρῷ ἀφῆκεν... Nach E. Schwartz, Der sog. Sermo maior de fide des Athanasius, München 1925, S. 33, 15—19, Bayr. Akad. d. Wiss. 1924, 6); Vgl. De Incarn. Verbi n. 22 (PG 25, 136 B): διαλυθεὶς ἀπ' αὐτοῦ ὁ λόγος. Ebd. n. 26 (PG 25, 140 D—141 A).
[46] Orat. II c. Arian. 57 (PG 26, 444 C): ἐπ' ἐξουσίας εἶχεν,ὡς θεός,ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισθῆναι,καὶ τοῦτο πάλιν ἀναλαβεῖν,ὅτε βούλεται.
[47] Ep. ad Epict. n. 5 (PG 26, 1060 A): Τοῦτο ἦν τὸ ἐν μνημείῳ τεθέν, ὅτε αὐτὸς (d. h. der Logos) ἐπορεύθη [unechte Zutat: μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ], κηρῦξαι καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν. Lebon kann nachweisen, daß das μ. χ. αὐ. nicht echt ist (I, 24—29). Vgl. Grondijs, a. a. O. S. 7—9.

Eudoxius und Eunomius, an[48]. Da freilich braucht es kein langes Besinnen bei ihm, sich zur ganzen Menschheit Christi zu bekennen[49]. Seine Idee der Trennung des Logos vom Leibe im Tode hat er darob nicht aufgegeben; „Athanasius hielt zur Zeit der Abfassung von De Incarnatione Verbi fest, daß das Wort sich vom Leibe Christi im Tode getrennt hat; nichts beweist, daß er in der Folge seine Meinung, welche er ... mit mehreren seiner Zeitgenossen teilte, zurückgezogen hat"[50]. Als diese Zeitgenossen (im weiteren Sinn) lassen sich nennen: Eusebius von Cäsarea (339/40)[51], Hilarius von Poitiers (367)[52], der Ambrosiaster (366/84)[53], Ambrosius (397)[54], Pacian (392)[55] und vielleicht noch mancher andere. Sie bilden erst die eine Gruppe der kirchlichen Schriftsteller, welche das Theologumenon von dem Scheiden und dem Abstieg des Logos vertritt. Eine ebenso zahlreiche neue Schar wird hinzukommen, aber mit ihnen ist die Frage in eine neue Phase eingetreten und dies durch ihre Auseinandersetzung mit Apollinarius von Laodicea. Die Idee der Trennung der Gottheit vom Leibe und des Logosabstieges wird von einer neuen Häresie bewußt aufgegriffen und sich völlig zu eigen gemacht. *Oportet esse et haereses,* gilt auch von dieser so

[48] Lebon I, S. 20 Anm. 2.

[49] Vgl. Tomus ad Antiochenos 7 (PG 26, 801 B); s. oben Anm. 37.

[50] Lebon I, S. 42.

[51] Eusebius, Demonstratio Evangelica IV, c. 13 (GCS 23, 173 b—c; A. Heikel; PG 22, 288 C—D); Lebon I, 7. — IV, c. 12 (a. a. O. S. 169 b—c; PG 22, 281 D): (Das Verhalten Christi im Werk der Erlösung ist doppelt) „als Mensch den Leib dem üblichen Grab überlassend, von ihm aber weichend als Gott. Mit lauter Stimme zum Vater rufend: ‚Ich befehle meinen Geist', schied er frei vom Leibe (ἄφετος ἀνεχώρει τοῦ σώματος)". Die Verlassenheit ist ein Verlassenwerden vom Logos.

[52] Hilarius, Comment. in Ev. Matthaei (Erstlingswerk) 33, 6 (PL 9, 1074 B—1075 A; Lebon II, 211): *Clamor vero ad Deum corporis vox est, recedentis a se Verbi Dei contestata dissidium.* — Bei dieser Ansicht ist Hilarius geblieben (Lebon 211 ff). — Favre, RHE 33 (1937) 698 gibt folgenden Text hinzu: Tract. in psalm. 55, n. 12 (CSEL 22, 167, 23): *Ipse ... (Christus) sibi resurrectionis est dominus; ipse huic mortuo et intra sepulcrum relicto corpori divinae naturae suae tribuit consortium.* Hilarius leugnet die Seele Christi nicht.

[53] Ambrosiaster, In ep. ad Romanos V, 6—7 (PL 17, 90 B): *Huic ergo tempori Christus mortuus est, dum excessit e corpore.*

[54] Ambrosius, Expositionis evangelii sec. Lucam libri decem X, n. 127 (CSEL 32, IV, 502—503 Schenkl): Zur Verlassenheit am Kreuz: ... *Clamavit homo divinitatis separatione moriturus. Nam cum divinitas mortis libera sit, utique mors esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est.* Nach Favre 707 ff kommt hinzu: ebd. VI, n. 32 (CSEL 32, IV, 244, 20—245, 4), wo er zwischen Leib im Grabe und Gottheit jedes *consortium* leugnet. — De incarnationis dominicae sacramento n. 40 (PL 16, 828 C): *Erat ergo caro eius in monumento, sed virtus eius operabatur e caelo.*

[55] Pacian, De similitudine carnis peccati, fragt nach dem Sinn der Klage am Kreuz: *Credo, ut quis moriatur appareat: non enim deitas potuit deserere deitatem, quae dividi a semetipsa separarique non metuit ... Sed ille homo noster ... nisi ad hanc horam desereretur, mortem gustare non posset* (bei G. Morin, Etudes, textes, découvertes, Maredsous 1913, 145—147; Favre 703 f mit anderen Texten).

unbedacht vertretenen christologischen Sentenz, um sie aus der Theologie der Väter zu entfernen.

3. Der Apollinarismus und die Idee der Logosabstieges. — Apollinarius von Laodicea, der nach dem Bericht des Epiphanius sich großer Beliebtheit und Achtung bei Athanasius und anderen Bischöfen des Orients erfreut hatte und ohne Zweifel ein bedeutender Theologe war, eröffnete die große Periode der christologischen Kämpfe, welche sich durch Jahrhunderte hinziehen sollten. Von 352 bis 392 gehörte sein Leben dem Kampfe gegen jene Auffassung der Einheit in Christus, welche vor allem die Zweiheit betonte. Dabei verfiel er aber in das andere Extrem, der Einheit in Christus die rechte Unterscheidung der Naturen zu opfern. Sein Prinzip, von dem er ausging, war ein philosophisches und lautete: δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται[56]. Es ist ein Problem, das in der griechischen Geistesgeschichte immer wieder auftauchte und das nun seine Anwendung auf die Erklärung der Einheit in Christus fand: Wie können zwei (vollständige) Substanzen eins werden?[57] Sie können nur eins und eine Substanz werden, wenn eine davon Platz für die andere läßt. Um aber in Christus den Platz für den Logos zu schaffen und den Gottmenschen in eins fügen zu können, schlug Apollinaris die „Seele" Christi heraus. Damit meinte er ursprünglich jegliches geistige Prinzip. Nur die Sarx wollte er in Christus als menschlichen Teil belassen. Der Logos brachte ja seine eigene θέλησις und ἐνέργεια mit und konnte sich nicht vertragen mit einer menschlichen Seele und den ihr eigenen Kräften. „Darum nahm der Logos nicht eine menschliche Seele an, sondern nur den Samen Abrahams; denn den Tempel des Leibes Jesu bildete der unbeseelte und vernunftlose und willenlose Tempel Salomons voraus"[58]. Späterhin gab er diese Dichotomie auf zugunsten einer Trichotomie, die freilich seiner Überzeugung nicht voll entsprochen zu haben scheint[59].

---

[56] Ps.-Athanasius, Contra Apollinarium 1, 2 (PG 26, 1096 B). Vgl. Fragm. 81, S. 224, Z. 14 f. — ..etzmann (s. f. Anm.). E. Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites. München 1925, S. 6—18.

[57] R. Arnou, Nestorianisme et Neoplatonisme, L'unité du Christ et l'union des „Intelligibles": Gregorianum 17 (1936) 116—131. — Für die Herausarbeitung der Abstiegslehre des Apollinarismus wurden herangezogen H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule I, Tübingen 1904; K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (Ntl. Abhandlungen 15), Münster 1933, S. 57—83 (ohne Fundstelle f. Apollinarius); G. Voisin, L'Apollinarisme, 1901, S. 304. — Ps.-Athanasius, C. Apoll. (PG 26, 1093—1165) u. a.

[58] ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀθελὴς τοῦ Σολομῶντος ναός. So nach einem Fragment aus der ersten Rede des Apollinarius über die Henosis; Lietzmann S. 204.

[59] Lietzmann möchte die zweite Form apollinaristischer Christologie (die trichotomische) auf das Lebensende des Bischofs verlegen und als relativ bedeutungslose Form erklären. Auch seine Schüler halten nach den erhaltenen Schriften die dichotomische, radikalere Form fest, die ihnen mit den Arianern *(mutatis mutandis)* gemeinsam war. Lietzmann, Apollinaris

In Christus nimmt er hinfort eine menschliche σάρξ und eine ψυχή an, aber keinen νοῦς. Die ψυχή νοερά, der νοῦς war vielmehr durch den Logos ersetzt[60]. So glaubte Apollinarius die Einheit in Christus fest gefügt zu haben. Der Logos war mit der Sarx wie Form und Materie (aristotelischer Terminologie), wie Seele und Leib im gewöhnlichen Menschen geeint. Er war auf innigste Weise eingebaut in das Menschentum und lebte nicht bloß als personales Subjekt, sondern als physisches Prinzip ein menschliches Leben. „Wir bekennen, daß der Logos Gottes nicht einem heiligen Menschen (bloß) eingewohnt ist, wie er in den Propheten war, sondern daß der Logos selbst Fleisch geworden ist, ohne daß er einen menschlichen Nous annahm, einen wandelbaren und in sündenbefleckten Gedanken befangenen Nous, sondern daß er göttlicher, unwandelbarer, himmlischer Nous war; deshalb hatte der Erlöser auch nicht einen unbeseelten noch wahrnehmungslosen noch vernunftlosen Leib, wie es überhaupt nicht sein konnte, daß der Leib unseres Herrn, der um unseretwillen Mensch geworden ist, vernunftlos war" (und das nach A. deshalb, weil der Logos nun diese Stelle dem Leibe gegenüber einnahm)[61]. Gewiß ist Apollinaris nicht der eigentliche Erfinder dieser Christologie, wie bereits bemerkt wurde. Was aber von seinen Vorläufern gleichsam nur nebenbei gesagt worden war, wird bei ihm, umgebildet, zum Zentralpunkt seiner Theologie und bringt ganz andere Folgen mit sich.

Aus dieser Auffassung von der Einheit in Christus floß nun mit Notwendigkeit auch ein bestimmtes Bild vom Tode Christi und seinem Abstieg in das Totenreich. Apollinarius spricht gern über die Erlösung und den Sieg Christi über die Mächte der Unterwelt. „Unseren Tod starb er dem Fleische nach für unsere Sünden, damit er den Tod vertreibe durch den für uns erlittenen Tod . . .[62]. Wie aber Apollinarius den Tod Christi versteht, ist er ein nur dem Herrn eigener Tod, aber nicht ein allgemein menschliches Sterben. Denn es ist ja keine Trennung von Seele und Leib (s. u.), sondern von Gottheit und Sarx. Sämtliche Elemente dieser seiner Auffassung vom Tode Christi konnte Apollinarius übernehmen, teils von den Arianern, die er sonst heftig bekämpfte, teils von den Verteidigern der kirchlichen Lehre. Das Einzige, was gegenüber den Arianern — freilich fundamental —

---

von Laodicea, a. a. O. S. 163. — Auch Voisin erklärt, daß die eigentliche Anthropologie des Apollinarius dichotomisch blieb, wenn auch die Polemik ihn zu einer Trichotomie führte (a. a. O. S. 273).

[60] Fragm. 22 aus Gregor von Nyssa, Antirrh. 2 (209, Z. 31—33, Lietzmann): ἀλλ' οὐκ ἄψυχος ἡ σάρξ (soweit dieser Satz auf Christus angewendet wird, was wohl möglich ist). — Gregor von Nazianz, Epist. 202 ad Nectar., wo er die Lehre des Apollinarius wiedergibt: νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀναπληροῦντος.

[61] Apollinarius, Epist. ad Diocaesarienses 2 (S. 256, Z. 3—10, Lietzmann).

[62] Apollinarius, Ad Jovinianum (S. 252, Z. 3—5; 8—10 Lietzmann). S. unten Anm. 66.

geändert werden mußte, war die Betonung der Gottheit des Logos. Die konkrete Form aber, wie die orthodoxen Väter vom Abstieg des Logos und seiner Trennung vom Leibe im Tode sprachen, konnte ohne weiteres bleiben, weil ja diese Väter die Seele Christi nicht beachteten und von ihr nicht sprachen, obwohl sie mit der alten Überlieferung um sie wußten. Alle drei Parteien redeten also von einem Abstieg des Logos, aber eine jede verstand ihn von ihrem eigenen Standpunkt her. Daß Apollinarius hierin schon vorliegende Elemente übernommen hat, ergibt sich aus folgender Überlegung: So sehr nämlich der Logosabstieg und seine Trennung vom Leibe für seine Theologie gelegen kam und mit Notwendigkeit gefordert war — eben wegen der Leugnung der Seele — so wenig paßte sie im Grunde mit den eigentlich tragenden Ideen der Häresie zusammen. Diese drängte, besonders im radikalen Flügel ihrer Vertreter, immer mehr zum Monophysitismus, der in ihren leib- und materiefeindlichen, doketisch-manichäischen Grundprinzipien schon im Keim angelegt war. Einer monophysitischen Auffassung vom Wesen Christi widersprach es aber völlig, von einer Trennung der Gottheit vom Leibe zu reden. Eine solche mußte unbegreiflich sein. Da also einerseits die monophysitischen Tendenzen des Apollinarismus von Anfang an gegeben sind, anderseits die Idee des Logosabstiegs kaum damit vereinbar ist, so muß sie ein übernommenes Gut sein, das zunächst freilich — solange die Idee der Vermischung noch nicht so zutage trat — sehr gut eingebaut werden konnte. Es wird sich zeigen, daß Apollinarius ganz in herkömmlichen Formeln redet. Der Widerspruch trat aber bald offen hervor. Gregor von Nyssa hat in seinem Antirrheticus auf diesen wunden Punkt seine Finger gelegt. Einerseits müsse Apollinarius im Tode Christi eine Trennung annehmen, um schon den Ruf der Verlassenheit und schließlich den Tod erklären zu können. Anderseits könne er aber bei seiner Vergöttlichung des Leibes gar nicht mehr von einer Teilung des Unteilbaren reden. „Wie kann — da ‚eine' Wesenheit (μία οὐσία) — die Gottheit im Leiden geteilt werden, und wie kann die eine (Hälfte) scheiden und die andere verlassen werden? Die eine verfällt dem Tode, die andere bleibt am Leben; die eine stirbt, die andere erweckt das, was tot ist[63]". Entweder, so bemerkt Gregor weiter scharfsinnig, müßte

[63] Gregor von Nyssa, Antirrh. adv. Apoll., c. 24 (PG 45, 1176, B—C). — Die Verlegenheit der Apollinaristen zeigt auch ein wohl nicht genau datierbarer Text eines apollinaristischen Fälschers, der unter dem Namen des Papstes Julius schrieb und das Johanneswort erklären wollte: „Ich vermag meine Seele abzulegen und vermag sie wieder aufzunehmen" (10, 17). Er findet schließlich nichts anderes darin als eben seine Lehre der Vermischung. Den Tod Christi aber kann er nicht erklären: Ps.-Julius Romanus, De fide n. 9 (S. 316, Z. 15 ff Lietzmann). — Gregor von Nyssa macht noch öfter auf die vermischende Tendenz des Apollinarismus aufmerksam: in dessen Begriff des Mittlers als eines Mischwesens aus Gottheit und Menschheit (PG 45, 1128 A—B); in dessen Idee des himmlischen Menschen (1 Kor 15, 47), der nicht wirklich aus Maria stamme: ebd. n. 24 (PG 45, 1173 B; vgl. 1136 C; 1180 C). — Zu den geistigen Voraussetzungen

Apollinarius Arianer werden um die Teilung, d. h. schließlich den Tod, erklären zu können, oder wenn er auf seinem Standpunkt der Vermischung bleibt, so komme er mit sich in Widerspruch. Es war schließlich eine ausweglose Angelegenheit, bei dem zunehmenden Monophysitismus der apollinaristischen Häresie, Leiden, Verlassenheit und Tod Christi zu erklären. Im ersten Stadium des neuen Irrtums war man sich der Schwierigkeit freilich noch nicht so bewußt, und die Idee des Logosabstiegs war ein nicht unwichtiges Beweismoment im Ganzen der neuen Auffassung vom Wesen Christi[64].

Die Apollinaristen bilden jedenfalls die dritte Gruppe der Verteidiger des Logosdescensus, jene Gruppe, welche dieses Theologumenon sich am meisten zu eigen machte und bis zur häretischen Ausdeutung desselben kommen mußte. Der Beweis für dieses Verhältnis von Apollinarismus und Logosabstieg läßt sich unschwer erbringen und dies wohl am schönsten aus der schon öfter erwähnten pseudoathanasianischen Schrift Contra Apollinarium, De Incarnatione. (Die unmittelbaren apollinaristischen Schriften, von denen uns nur geringe Reste erhalten sind, reden freilich selten davon.)

So heißt es z. B.: „Der lautwerdende Ruf und die Offenbarung der Seele verkündet nicht die Trennung der Gottheit, sondern bedeutet das Sterben des Leibes. Dabei verläßt die Gottheit nicht den im Grab (liegenden) Leib, noch ist sie von der Seele im Hades getrennt"[65]. Was dieser „laut werdende Ruf" bedeuten soll, ist leicht zu erraten. Es ist die Verlassenheit am Kreuz, die er verkündet. Also haben die Apollinaristen immer noch denselben Ausgangspunkt wie die Logostheologen vor zwei Generationen, wie die Arianer und ihre Gegner. Für sie freilich mußte diese Erklärung der Verlassenheit Christi am Kreuz (als Scheiden des Logos von der Menschheit) eine zentrale Bedeutung erlangen, da sie zu einem Beweis ihrer Leugnung der Seele werden konnte. Damit ergab sich eine eindeutige Auffassung des Todes Jesu: Christus starb einzig und allein deswegen, weil der Logos schied. Dieses Verständnis des Todes traf vor allem für die ältere Form des Apollinarismus zu, in der der Logos das ganze geistige Prinzip in Christus ersetzte. Apollinarius wagte dabei noch von „unserem Tod" zu sprechen,

---

des Apollinarismus, die noch weiterer Forschung bedürften, s. E. Iványka, a. a. O. S. 76. Häufige Hinweise auf Zusammenhang mit früheren Häresien bringt Ps.-Athanasius, C. Apollin.; er nennt Manichäer, Marcion, Arianer u. a.

[64] Dieselben systematischen Schwierigkeiten des Apollinarismus hebt auch Ps.-Athanasius, C. Apoll. hervor: I, 12 (PG 26, 1113 A und bes. B); 13 (1117 A); 14 (1117 B f). Vgl. auch den Abschnitt bei Voisin, La mort du Christ S. 310 ff.

[65] C. Apollin. II, 14 (PG 26, 1156 B—C). Vgl. Gregor von Nyssa, Antirrh. c. 24 (PG 45, 1176 B—C): Verlassenheit; c. 30 (PG 45, 1189 D): Definition des Todes; c. 54 f (PG 45, 1256 D—1260 C): Einheit der Gottheit mit Seele und Leib im Tode.

den der Herr erlitten hätte. Aber gerade das nimmt ihm Ps.-Athanasius übel und zeigt, daß die ganze Erlösungslehre ins Wanken komme. Denn wenn es darauf ankommt, daß Christus „unseren Tod" stirbt, was auch Apollinarius zugibt, so sind wir nach seiner Lehre nicht erlöst, weil unser Tod sich durch das Scheiden der Seele vom Leibe vollzieht: „So wurde nicht der Mensch von Gott (= der Gottheit) getrennt, noch sagte Gott dem Menschen das Verlassen an, noch bedeutete das Sterben und das Scheiden des Geistes (πνεύματος) den Weggang Gottes vom Leibe, sondern die Trennung der Seele (ψυχῆς) vom Körper. Denn ‚unser Tod' wurde dort beschrieben[66]". Dann aber macht die Schrift auf eine weitere Konsequenz aufmerksam, die einen inneren Widerspruch zur ganzen Einstellung des Apollinarismus bedeutet. Auch Apollinarius, und er noch intensiver als die Orthodoxen, mußte an der Unvergänglichkeit des Leibes Christi auch während des Liegens im Grabe festhalten und als deren Quelle die Gottheit ansehen. Ist sie aber vom Leibe getrennt, so muß dieser der Verderbnis überlassen werden. „Wenn der Gott vom Leibe getrennt wurde und so der Tod sich verwirklichte, wie konnte der Leib, getrennt vom unvergänglichen Gott, die Unvergänglichkeit zeigen? Wie vollführte der Logos den Hingang in die Unterwelt oder wie konnte er die Auferstehung aus der Unterwelt dartun?[67]" Damit ist Ps.-Athanasius schon zum entscheidenden Gegengrund übergegangen, der in der übrigen Vätertheologie noch eine große Rolle spielen wird: Man kann von keinem Abstieg Christi mehr reden, wenn die Seele Christi geleugnet wird. Denn der Logos allein ist als allgegenwärtiger Gott keines Ab- und Aufstiegs in die und aus der Unterwelt fähig. Allein die Seele Christi konnte solches vollführen.

Sieht man von der negativen Form, in der die Ideen der Apollinaristen abgelehnt werden, ab und stellt ihre Ansichten positiv heraus, so ergibt sich nichts anderes als die auch bei älteren Vätern bekannte Absicht vom getrennten, in die Unterwelt absteigenden Logos. Mit der fortschreitenden Entwicklung ihrer Gedanken und des im System angelegten Monophysitismus kommen freilich auch die Apollinaristen selbst immer mehr von der Annahme einer Trennung von Leib und Gottheit ab und betonen immer entschiedener die Untrennbarkeit[68]. Das zeigt ein Text, den Lietzmann als letztes Zeugnis aus der Schule des Apollinarius anführt und der fälschlich

---

[66] C. Apollin. II, 15 (PG 26, 1157 A): οὔτε ... θεοῦ ἀπὸ σώματος ἦν μετάστασις, ἀλλὰ ψυχῆς ἀπὸ σώματος χωρισμός. ὁ γὰρ ἡμέτερος ἐκεῖ διεγράφετο θάνατος. Vgl. zur Betonung „unseres Todes" II, 16 (PG 26, 1160 C); II, 17 (PG 26, 1161 B). Vgl. oben Anm. 62. Die Behauptung von Grondijs, daß seit Tertullian und Origenes über die bedeutendsten Kirchenväter hinweg die Theologie sich geweigert habe, Christus „unseren" Tod sterben zu lassen, besteht nicht zurecht. Vgl. oben zu Tertullian ud Origenes.

[67] C. Apollin. II, 15 (PG 26, 1157): πῶς δὲ καὶ ὁ Λόγος τὴν εἰς ᾅδου ἐπίβασιν ἐποιήσατο; ἢ πῶς τὴν ἐξ ᾅδου ἀνάστασιν ἐπεδείκνυτο;

[68] Ps.-Athanasius, De incarnat. Verbi Dei 4 (S. 307, 12 f Lietzmann): οὐδὲ ἀποδέμενος τὴν σάρκα.

Hippolyt von Rom zugeschrieben wird — doch stammt der Text wohl von jenem Flügel des Apollinarismus, der sich stark der Orthodoxie genähert hatte:

Confitemur insuper, quod in omnibus quae fecit humanitas (sc. *Christi*), *non est ab ipso separata diuinitas neque per paruum temporis momentum. Et confitemur, quod quando uenit salvator noster de coelis et descendit in ventrem beatae Virginis, coniunxit divinitatem humanitati per unitatem, et postquam divinitas unita est cum humanitate, post illam unionem in nulla re in operationibus separatae ambae fuerunt. Ambae enim inseparabiles sunt ... divinitas consociata est humanitati per humanitatem unicam sine mutatione neque divisione. Non adest separatio divinitatis ab humanitate. Dum ipse fuit in cruce, divinitas non separata est ab humanitate sua neque momento ictus oculi. Dum ille erat in sepulcro, divinitas non est separata ab humanitate sua. Ascendit ad coelos cum corpore, quod acceperat de Maria Virgine, et sedit ad dexteram boni patris sui.*

Mit diesem Text befinden wir uns jedoch schon ganz auf dem Boden späterer Problematik und sehen schon die Lösung der ganzen Frage, wenn auch hier wohl noch ein Monophysit spricht mit dem Grundsatz: *diuinitas et humanitas erant quid unum unitum*[69].

4. Die Krisis der Idee des Logosdescensus. — Der Gedanke von der Trennung und dem Abstieg des Logos war im Laufe des 4. Jahrhunderts in eine seltsame Verflochtenheit hineingeraten: Ursprünglich wohl ein Theologumenon ohne jeglichen systematischen Zusammenhang, wurde es bei Arius eine begriffliche Notwendigkeit wegen der Leugnung der Seele Christi und erhielt seine Eigenart aus der Negierung der Gottheit des Logos. Da die Väter, die ersten Gegner der Arianer, auf den seltsamen Einbau dieser Idee noch nicht aufmerksam wurden, vertraten sie dieselbe weiterhin und betonten sie sogar aus apologetischen Rücksichten. Mit Apollinarius und seinen Anhängern gewann der Logosdescensus als neuaufgenommenes Beweismoment eines Systems eine eigene, nun ganz stark ausgeprägte Bedeutung. Aber wie zu Arius' Zeiten wurden die Väter wieder zuerst auf den spezifischen Punkt der neuen Irrlehre aufmerksam, ohne den ganzen Fragenkomplex von Logostrennung und -abstieg zu durchschauen. Wie sie gegen Arius nur die Gottheit des Logos zu schützen suchten, ohne auch die arianische Sicht der Einheit in Christus zu überprüfen, so ging es gegenüber Apollinarius eine ganze Generation lang nicht anders, wenn wir von der Stellungnahme der Kappadokier absehen[70]. Nur ist die Situation jetzt verantwortlicher, weil die eigentliche christologische Diskussion begonnen hat.

Zunächst wird die Lage komplizierter. Bisher hatten die Väter eine etwas vereinfachte Rechnung gehabt. Sie hatten in der Betrachtung des *triduum mortis* die Seele Christi außer acht gelassen, als eine bekannte, aber verdeckte und nicht beachtete Größe. Nun hatten sie aber statt der zwei Größen drei zu beachten: Leib und

[69] Ps.-Hippolyt, Epist. ad Severianum (S. 321 f Lietzmann).
[70] S. unten Abschn. III (Anm. 93 u. 94).

Seele auf der einen, die Gottheit auf der anderen Seite. Man mußte sich besinnen, wie die Gottheit im Zustand des Todes Christi sowohl zum Leibe wie zur Seele sich verhalte. Es zeigte sich, daß beide ungleich behandelt wurden und dies aus einem falschen Verständnis der „Trennung" im *triduum mortis*, und aus einer ungeklärten Auffassung von der *unio hypostatica* überhaupt. Der Seele wurde eine größere Nähe zur Gottheit eingeräumt als dem Leib. Damit blieben aber die alten Theologumena vorerst bestehen, erlebten aber nun die letzte Periode in der Vätertheologie.

Ein interessantes Beispiel dieses nur teilweise errungenen Fortschrittes ist Epiphanius. Er bietet nämlich zum Abstieg Christi Texte, in denen die Seele Christi ausdrücklich erwähnt wird, und zwar sowohl den Arianern wie den Apollinaristen (und anderen Häresien) gegenüber[71]. In der inneren Auffassung von der Einheit in Christus hat sich gegenüber der vorhergehenden Generation nichts geändert.

a) Gegen die Arianer erklärt Epiphanius die Verlassenheit Christi, dieses Schibboleth des Jahrhunderts, folgendermaßen: Nicht die Gottheit stößt den Ruf der Verlassenheit aus, sondern die Menschheit Christi (das πρόσωπον τῆς ἐνανθρωπήσεως, wobei πρόσωπον noch nicht im Sinne des Chalcedonense verstanden werden darf. Denn darnach hat die Menschheit Christi kein πρόσωπον). Der Klageruf erschallt dann, „als sie (die ἐνανθρώπησις = die Menschennatur Christi) die Gottheit mit der Seele in Bewegung sah, den heiligen Leib zu verlassen"[72]. „Denn die Gottheit wollte das Ganze, was zum Geheimnis des Leidens gehörte, vollenden, und mit der Seele in die Unterwelt hinabsteigen"[73]. Die Unterwelt aber verkennt die in der Seele verborgene Gottheit[74]. Inzwischen ist also der Leib im Grabe verlassen von der Gottheit, während die Seele — was von jetzt ab eifrig hervorgehoben wird — auch in der Tiefe des Hades mit ihr vereint bleibt[75]. Ob diese Betonung der Seele Christi nun auch den Arianern gegenüber von der apollinaristischen Leugnung her veranlaßt ist, oder ob sich Epiphanius ihrer auch aus den arianischen Quellen bewußt geworden ist, mag dahin gestellt sein.

b) Gegen Apollinarius[76] ist jedenfalls die Betonung der Seele Christi um eine Note schärfer: „Er stieg in der Gottheit mit der Seele hinab in die Unterwelt und befreite, was dort gefangen

---

[71] Lebon I, S. 8f hat nur die antiarianischen Texte.

[72] Panarion, haer. 69, n. 62 (PG 42, 305 D): ὁρῶσα ἤδη τὴν θεότητα σὺν τῇ ψυχῇ κινουμένην ἐπὶ τὸ καταλεῖψαι τὸ ἅγιον σῶμα. Der weitere Text zeigt, wie soteriologische und christologische Sicht in der Darstellung des Descensus verbunden sein können.

[73] Ebd. (PG 42, 305 D — 308 A): Ἤμελλε γὰρ ἡ θεότης τελειοῦν τὰ πάντα, τὰ κατὰ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους, καὶ σὺν τῇ ψυχῇ κατελθεῖν ἐπὶ τὰ καταχθόνια.

[74] Ebd. (PG 42, 308 A): κατὰ ἄγνοιαν ἀγνοῶν τὴν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ ἁγίᾳ θεότητα (Text verderbt).

[75] Ebd. n. 68 (PG 42, 508 C—D).

[76] Haer. 77 (PG 42, 641—700).

war, durch seine Kraft und Gewalt. Dann kam der Gott-Logos mit der heiligen Seele wieder zurück, zusammen mit den befreiten Gefangenen, und stand dann am dritten Tage in Wahrheit auf, mit dem Leibe und der Seele und in Wahrheit mit jeglichem Organ"[77]. Gegen Arius betont Epiphanius also die Gottheit des Logos, für die Apollinaristen wird die Seele Christi hervorgehoben. Sonst ist die Vorstellung vom Abstieg des Logos die gleiche. Ja in Epiphanius tritt das Unvollkommene dieser Idee noch einmal ganz deutlich heraus und Ps.-Athanasius muß nicht nur gegen die Apollinaristen auf die Vollkommenheit des Logos hinweisen, der keiner Ortsveränderung fähig sei. Wie ein Psychagogos, wie ein Seelenbegleiter, fährt nach Epiphanius' Worten der Logos in die Unterwelt hinab.

Hieronymus (419/20), der Zeitgenosse des Bischofs von Salamis auf Cypern, weiß hier schon genauer zu unterscheiden: *Rursum quia animae absque corporibus apud inferos tenebantur, quae in sua natura sunt simplices, et ipsa, derelicta carne, non Deus Verbum, non homo compositus, sed a n i m a descendit ad inferos: ut quomodo unusquisque locus eum habebat necessarium, sic habitatoribus regionis illius cerneretur*[78]. Ohne Zweifel ein Fortschritt. Nicht der ganze Mensch (also mit Leib und Seele) steigt hinab, wie schon Alexander von Alexandrien betont hatte, nicht die Gottheit *in natura* ist eines Abstiegs fähig, sondern nur die Seele kann physisch die Höllenfahrt vollziehen. Was es mit der Gottheit des Logos ist, was um ihr Verhältnis zum Leib und zur Seele, das sagt Hieronymus hier noch nicht. Dom Morin berichtet, daß ein Scholiast des Codex O über diese Stelle erregt ist und Zweifel an ihrer Rechtsgläubigkeit hat. Zu dem Wort *non Deus Verbum* setzt er hinzu: *Hic locus videtur a catholica fide alienus, cum fide receptum sit, Dei Verbum simul cum anima Christi ad inferos descendisse*[79]. Er versteht Hieronymus nicht richtig, nachdem selbstverständlich auch das Wort in die Unterwelt hinabsteigt, aber nicht in einer konnaturalen, physischen Ortsbewegung, sondern nur in der Seele, welche dem Worte gehört. Der Kontext beweist das ganz klar[80]. Aber der mißtrauische Scholiast könnte schließlich mit Hieronymus zufrieden sein. Denn zu Ps 93 bemerkt Hieronymus (falls ihm der Text wirklich zuzueignen ist): *Animam ponendo, mortem sustinuit (Deus ultionum): carnem in sepulchro reposuit, et comitante secum anima ad inferna descendit ... Postquam enim exaltatus est, id est, a Iudaeis in cruce suspensus est, ut breviter cuncta perstringam, mox ut spiritum reddidit, statim*

[77] Haer. 77, n. 35 (PG 42, 693 D — 696 A): ἐγειρόμενος σὺν σώματι, καὶ ψυχῇ, καὶ πάντι τῷ ὀργάνῳ ἐν ἀληθείᾳ.

[78] Tractatus de Ps 15 (Anecdota Maredsolana III, p. III, S. 29, 7 ff; Favre 712).

[79] Favre 712.

[80] Ebd. 712 ff.

unitate suae divinitatis anima ad infernorum profunda descendit[81]. Die frühere (?) Erkenntnis erscheint hier wieder verdeckt, eine andere zeigt sich um so deutlicher: das Wort, getrennt vom Leibe, geht mit der Seele in die Unterwelt hinab. Somit ist Hieronymus im Grunde auch nicht weiter gekommen als Epiphanius und andere vor ihm[82].

Bei Rufin (410) stoßen wir auf einen tieferen philosophischen Grund dieser ganzen Auffassung von dem Verhältnis der Gottheit Christi zu Leib und Seele. Das Problem der Einheit in Christus ist bei ihm lebendig, und zwar in jener auch bei Apollinarius bekannten Fragestellung: wie können zwei Substanzen eins werden? Rufin sieht keine Möglichkeit einer Vereinigung der Gottheit mit einer körperlichen Substanz, wie sie die Sarx Christi darstellt, ohne das vermittelnde Dazwischentreten einer geistigen Substanz, welche sowohl mit der Gottheit als auch mit dem Leibe vereinigt werden könnte. Diese vermittelnde Substanz ist die Seele Christi. Die Idee dieser Mittlerrolle der Seele hat Rufin seinem geistigen Meister Origenes entnommen[83]. Gregor von Nazianz hat ihn darin bestärkt[84]. Der folgende Text, welcher wohl gegen die Manichäer gerichtet ist und zeigen will, wie die Einigung der Gottheit mit der Menschheit keine Befleckung der Gottheit bedeutet, spricht deutlich genug:

> *Substantia Dei, quae omnino est incorporea, inseri corporibus, vel capi ab eis principaliter non potest, nisi aliqua sit media substantia spiritualis quae capax divini spiritus possit esse... Et Filius ergo Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus, sed anima inter carnem Deumque media generatus. Anima ergo media, et in secreta rationabilis spiritus arce Verbum Dei capiente, absque ulla quam suspicaris iniuria, Deus est natus ex Virgine*[85].

Der Text enthüllt sehr viel, vor allem die verborgene Auffassung von der *unio hypostatica*. Da ist verschiedenes zu beachten. Rufin spricht von dem Ort der *unio* zwischen Seele und Leib. Das ist die *secreta rationabilis spiritus arx*, die innere Seelenburg, der *apex mentis*, wie später die Mystiker sagen. Dort ergreift die vermittelnde Seele das *Verbum Dei*. Mit ihrem höheren „Teil" ist sie dem Worte verbunden und mit ihrem niederen „Teil" dem Leib. Kraft dieser Vermittlung wird das Wort von der Befleckung mit der Materie geschützt. Rufin hat also eine sehr konkrete Vorstellung von der Funktion der Hypostase, welche das Wort gegenüber der

---

[81] Tract. in Ps 93 (fragm.) (Anecd. Maredsol. III, p. III, S. 94, 8; Favre 713).
[82] Quellenangabe anderer Texte bei Hieronymus s. Favre 713, Anm. 1.
[83] De principiis II, c. 6, 3 (GCS, 142, 11 ff. Koetschau; Favre S. 709, Anm. 2).
[84] Rufin, Apologeticus n. 23 (CSEL, 46, 23—24) = Gregor von Naz., Oratio II, 23 (PG 35, 432 C — 433 A). — Rufin, De Epiphaniis n. 13 (CSEL, 40, 101, 3) = Gregor von Naz., Orat. 38 in Theophania (PG 36, 325 C). — Petavius, De Incarnatione l. 4, c. 13, 2. — Favre 710 (mit irrtüml. Fundortangaben). — Vgl. R. Arnou, Nestorianisme: Gregorianum 17 (1936) 116—131.
[85] Comment. in symb. Apostolorum n. 13 (PL 21, 352 A—B; Favre 709).

menschlichen Natur Christi ausübt. Sie wird zu einer physischen Berührung in der Tiefe der rein geistigen Seele. Die *unio hypostatica* der späteren Terminologie ist für Rufin eine *unio physica* eigener Art, ohne freilich eine Vermischung der Naturen zu sein. Beide haften physisch aneinander. Der Berührungspunkt ist der rein geistige Teil der Seele Christi. Dort allein findet eine unmittelbare, direkte Berührung statt, was Rufin mit dem Ausdruck *principaliter* ausdrückt[86]. Die Verbindung des Logos mit dem Fleische ist dagegen eine vermittelte. Denn der *sola caro*, was soviel heißt wie der *nuda caro*, kann die Gottheit nicht *principaliter*, nicht unmittelbar, geeint werden. Das Konsequens zu diesen Prämissen liegt unmittelbar zutage: Wird die Seele vom Leibe getrennt, so muß auch die Gottheit vom Leibe scheiden. Rufin hat es freilich nicht selbst ausgesprochen, aber mit logischer Notwendigkeit muß er zu dieser Folgerung kommen[87].

Nur auf einen Lateiner soll noch kurz eingegangen werden[88], auf Augustinus, der Rufin in der Auffassung der Einheit in Christus sehr nahe zu stehen scheint[89]. Mit ihm teilt er nämlich die Idee der *anima mediatrix*, wie wir es nennen können. Augustinus kann sich übrigens leichter die unio zweier immaterieller Substanzen denken als die einer geistigen und einer körperlichen, wie es z. B. Seele und Leib im Menschen sind[90]. Dementsprechend ist ihm die übernatürliche Einheit in Christus als Einheit von Gottheit — Seele — Leib leichter verständlich als die natürliche Einheit von Seele — Leib im Menschen oder auch in Christus. Wiederum muß sich die bekannte Konsequenz auch für Augustinus ergeben. Das hindert aber Augustinus nicht, von dem „Sohne Gottes im Grabe" zu reden. Denn es bleibt immerhin das Fleisch Christi,

---

[86] Favre 711. Ebd. macht Favre eine Einwendung gegen die gegebene Deutung, und zwar aus dem weiteren Text Rufins: *Et Filius ergo Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus, sed anima inter carnem media generatus.* Aus dem *soli carni* sei zu schließen, daß die Gottheit nach Rufin auch dem Leibe geeint sei, und zwar auch *principaliter*, d. h. direkt. Die ganze Idee Rufins würde durch diese Deutung umgestürzt und bes. durch das *principaliter soli carni*, genommen im Sinn von „unmittelbar dem Fleisch allein", ins Gegenteil verkehrt. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man *pr. soli carni* nicht übersetzt: unmittelbar dem Fleische allein, sondern: unmittelbar dem ‚bloßen Fleische', im Sinne von *nuda caro*. Rufin will sagen: Die Menschwerdung erfolgt nicht durch unmittelbare Einigung mit dem bloßen Fleische, sondern durch Vermittlung der Seele. Der textkritische Ausweg einer Streichung des *soli* (712, Anm. 1) braucht also gar nicht erwogen zu werden.

[87] Favre 711.

[88] Favre nennt noch als eindeutigen Zeugen der bisher dargelegten Auffassung Gaudentius von Brescia (406), Sermo 7 (PL 20, 879 A) u. 9 (PL 20, 915 C).

[89] Vgl. Favre 714 ff. Besonders wichtig für die Kenntnis der Inkarnationslehre Augustins ist Ep. 137 ad Volusianum (CSEL 44, S. 96—125 Goldbacher).

[90] De civ. Dei 10, 29 (CSEL 40, I, S. 497, 18 ff). — Vgl. Ep. 137, 8 (CSEL 44, S. 107, 4 ff).

das mit der Gottheit wieder vereint werden soll und er gebraucht dafür einen Vergleich, der uns schon von Novatian und Epiphanius her bekannt ist: *Et sepultus. Quis? Jesus Christus, unicus Dei Filius, Dominus noster. Sola caro iacet, et tu dicis ‚Dominus noster'? Dico, plane dico: quia vestem intueor, et vestitutum adoro. Caro illa illius vestimentum fuit ... Non contemnamus solam carnem: quando iacuit, tunc nos emit. Quare nos emit? Quia non semper iacuit*[91]. Warum bezeichnet Augustinus die *caro Christi* im Grab als *caro sola?* Nicht weil sie von der Seele getrennt ist, sondern weil sie von der Gottheit entblößt ist. Nur so erklärt sich die Frage, ob diese *caro* noch anbetungswürdig sei. Sie darf nur angebetet werden, soweit sie in Verbindung mit der Gottheit ist. Nun setzt aber Augustinus mit seinen Zuhörern voraus, daß die Gottheit im Grabe vom Fleische getrennt ist. Darf sie noch angebetet werden? Ja, sagt Augustinus, wie das Kleid geehrt wird in Hinblick auf den Bekleideten (auch wenn er gerade nicht drinnen steckt). Selbst wenn an dieser Stelle über den Gedanken des Kirchenlehrers von Hippo noch ein Zweifel wäre, es steht eindeutig in einem Werk, das unter der ausdrücklichen Billigung, wenn auch nicht gerade unter der Mithilfe Augustins entstanden ist. Gemeint ist jener Libellus emendationis seu retractationis des gallischen Mönchs Leporius, der eine unzulässige Trennungstheologie im Westen vertreten hatte. Dieser Mönch muß in Afrika, wo man seinen Irrtum erkannte, widerrufen, und er tut es in jenem Libellus, den Augustinus mit drei anderen afrikanischen Bischöfen anerkannte und unterzeichnete. Darin heißt es als Erläuterung des Klagewortes (!) Christi am Kreuz: Christus habe in diesem Ruf die Vergangenheitsform für das Futurum gebraucht (= warum hast du mich verlassen), *quia per mortem crucis necessario (!) terrenum corpus erat a Deo pro tempore relinquendum, non solum a Deo, verum etiam ab anima sua quae erat unita cum Deo.* Bevor dies geschehen sei, hätte es Christus schon geoffenbart. Denn das tote Fleisch hätte das nicht mehr ausrufen können. Wer hätte es denn sonst für tot gehalten? ... *Divinitas cum unita sibi anima, non crucifixum hominem reliquit in poenam sed exanimem carnem deseruit ad tempus ...*[92]. Daß der arme Leporius damit von seinem „Nestorianismus" nur ungenügend geheilt war und nicht zu einer ausgeglichenen Auffassung der Einheit in Christus kommen konnte (soweit das überhaupt *pro altitudino mysterii* möglich ist), ist wohl Leporius selbst wie auch seinen gütigen Richtern entgangen[93].

---

[91] De symbolo n. 4—5 (ed. G. Morin, 1918, S. 4); Favre S. 721.

[92] Libellus emendationis 8 (PL 31, 1228 D — 1229 A; Favre 714).

[93] PL 31, 1230 C (deren Unterschrift). Vgl. Augustinus, Ep. 219 (CSEL, 57, 428 ff). Ps.-Augustinus, Contra Felicianum Arianum de unitate Trinitatis (nach Portalié, Dict. Théol. Cath. I, 2, Sp. 2308, Vigilius von Thapsus zuzueignen, verfaßt um 480) lehnt die Logostrennung völlig ab (c. 14; PL 42, 1169—1171). Hier finden sich dieselben

Damit ist die Untersuchung an jene Epoche herangeführt, in der die Abstiegschristologie eine neue und entscheidende Wende erfährt und die Frage von innen her angefaßt wird, von einem geklärten Begriff der Unio hypostatica in Christus.

(Der Schlußteil folgt.)

Argumente wie bei den Griechen (siehe III). Vgl. Grondijs, S. 18, der annimmt, daß auch Augustinus selbst schon Zweifel über seine Auffassung gekommen seien. Ebd. werden auch zwei Spanier als Vertreter des Logosdescensus genannt.

DAS CHRISTENTUM DES JOSEFINISMUS

Die josefinische Pastoraltheologie in dogmatischer Sicht

Von Franz Sissulak S. J., Wien

Die Frage, zu deren Lösung die gegenwärtige Studie beitragen möchte, ist die nach der richtigen Wertung des Josefinismus.

Schon die Frage nach dem Wesen des Josefinismus, jener Geisteshaltung, die Österreich um die Wende des 19. Jahrhunderts politisch, kulturell und religiös beherrschte, wurde nicht eindeutig beantwortet, sondern hat verschiedene Lösungen gefunden. So ist es nicht verwunderlich, daß dies noch mehr bei der Bewertung dieser Zeitepoche der Fall ist.

Was ist Josefinismus? Er ist sicher mehr als eine politische Erscheinung, eine Staatsauffassung, wenn er auch als solche am deutlichsten hervortritt. Wir wollen ihn unterdessen mit Fritz Valjavec ganz allgemein als die Form der Aufklärung bezeichnen, die diese in Österreich infolge seiner politischen und weltanschaulichen Verhältnisse gefunden hat. Näherhin: der Josefinismus nach seiner weltanschaulich-religiösen Seite hin, von der wir hier ausschließlich sprechen wollen, ist der Ausgleich zwischen den alten katholischen Anschauungen und dem neuen Geiste der Aufklärung.[1]

Eine Schwierigkeit erhebt sich gegen diese Begriffsbestimmung. Die Quellen, aber auch die Erscheinungsformen des Josefinismus sind durchaus nicht einheitlich. Wie bereits verschiedentlich nachgewiesen wurde, hat neben der italienischen und der deutsch-protestantischen Aufklärung auch der Jansenismus auf ihn eingewirkt[2]. Ja, Österreich war sogar das einzige deutsche Land, das über die Niederlande, durch die Person van Swietens vor allem, stärkeren jansenistischen Einfluß erfuhr[3]. Wenn auch viele Äußerungen (romfreie, territoriale Tendenzen, Gottesdienst- und Gotteshausgestaltung, Episkopalismus, Konziliarismus, Staatsservilität) beiden gemeinsam sind, so ist doch die innerste Haltung der Aufklärung und des Jansenismus grundverschieden. Und es wird auch die vorliegende Arbeit zeigen, wie wenig es zu einer Synthese zwischen beiden gekommen ist. Es erweist sich im Verlaufe der Entwicklung die Aufklärung in Österreich als wesentlich stärker, weil zeitnaher, so daß die obenangeführte Begriffsbestimmung doch wieder an Gültigkeit gewinnt.

Es mag die Definition des Josefinismus als Ausgleich zwischen alten und neuen Ideen etwas zu weit erscheinen. Die Schwierig-

---

[1] F. Valjavec, Der Josefinismus, Brünn 1944, 1. 6.

[2] Vgl. W. Deinhardt, Der Jansenismus in deutschen Landen, München 1929.

[3] Vgl. G. Holzknecht, Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josefs II., Innsbruck 1914.

keit, eine engere zu geben, liegt darin, daß die Aufklärung selbst durchaus keine homogene Erscheinung ist. Verschiedene Formen treten auf, bald radikaler, bald gemäßigter, auch zeitlich nicht immer von einander getrennt. Dies gilt um so mehr von der österreichischen Aufklärung, die nicht durch einen bedeutenden Mann ausgelöst oder geformt wurde, sondern fast vollständig von auswärtigem Einfluß abhängig war. Es ist bezeichnend, daß ihr Name „Josefinismus" keine Charakteristik besagt, da ja Josef II. nicht der geistige Führer dieser Zeitepoche, sondern lediglich das ausführende Organ war. Die Abhängigkeit von verschiedenen Umständen, oft rein geographischer Art, das Fehlen eines führenden Geistes, der die geistigen Strömungen zusammengefaßt und ihnen ein einheitliches Gepräge gegeben hätte, und überhaupt der Mangel einer gemeinsamen philosophischen Grundlage — die Scholastik wurde entschieden und allgemein verworfen — das alles hat die größte Differenziertheit des Josefinismus als religiöser Geisteshaltung zur Folge. Es ist gerade bei den Pastoraltheologen erheiternd, zu beobachten, wie von manchen die Aufklärung verketzert und abgelehnt wird, obwohl sie selbst stark von aufgeklärten Prinzipien erfüllt sind.

Trotz dieser Mannigfaltigkeit von Strömungen und Unterströmungen wird eine nähere Analyse der Erscheinungen es uns ermöglichen, gewisse gemeinsame Grundlinien und Zielpunkte festzustellen. Dieses Resultat wird dann die gegebene Rahmendefinition in etwa bestätigen und zugleich dem Rahmen eine befriedigende Füllung geben.

Schwieriger noch ist es, über den Josefinismus ein Werturteil zu fällen. Von katholischen Kreisen wurde er zunächst durchaus negativ beurteilt. Und scheinbar mit gutem Recht. Weitgehende Bevormundung, ja Knebelung der Kirche, Säkularisation ihrer Güter, Klosterstürme, immer mehr um sich greifende Verflachung des religiösen Lebens schienen dafür Grund genug zu geben. Verhältnismäßig spät begann man auch das Positive an der Tätigkeit Josefs II. zu sehen und seine Organisation der Kirche, ihrer Diözesen und Pfarren zu würdigen. Und nicht zu vergessen: die Einführung der Pastoraltheologie, die zwar ganz ein Kind ihrer Zeit und für sie bestimmt, sich doch bis heute erhalten hat!

Diese späte Würdigung teilt der Josefinismus mit der katholischen Aufklärung überhaupt, in der man die längste Zeit nur Oberflächlichkeit und Unwissenschaftlichkeit sehen wollte. Erst Sebastian Merkle brach das allgemeine Vorurteil[4]. Anfangs bekanntlich unter großen Schwierigkeiten und vielem Widerspruch. Einzelstudien haben seitdem die Verdienste der Aufklärung klarer

[4] S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909; ders., Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland, Berlin 1910.

herausgearbeitet, ihre Verdienste vor allem um die Katechetik, die Patristik und die liturgische Erneuerung.

Doch ist es bis jetzt zu einer endgültigen Wertung der Verdienste und Mißverdienste der Aufklärung und auch des Josefinismus nicht gekommen. Es behält jenes Wort Johannes Sägmüllers, niedergeschrieben im Verlaufe der Kontroverse mit Merkle, auch weiterhin seine Gültigkeit für eine endgültige Klärung eines Werturteils über die Aufklärung (und das gleiche gilt auch vom Josefinismus): „die Detailarbeit hat nun einzusetzen bzw. weiterzugehen."[5]

Eduard Winter beurteilt in seinem Werke „Der Josefinismus und seine Geschichte" die österreichische Aufklärung vorbehaltlos positiv. Ungefähr alles, was sich an romfeindlichen Bestrebungen in Österreich regte, mochte es von der italienischen oder der protestantischen Aufklärung, vom Jansenismus oder von deutschkirchlichen Richtungen kommen, wird als „reformkatholisch" erklärt[6]. Für den Reformkaiser hat er als die höchste Anerkennung: „Eine neue Periode der katholischen Kirche in Deutschland schien angebrochen und in Josef ein neuer Luther erstanden."[7] So sehr es wahr ist, daß alle Wege nach Rom führen, so wenig ist es einleuchtend, daß ausnahmslos jede religiöse Strömung der katholischen Kirche eine Erneuerung zu bieten hätte, „reformkatholisch" wäre! Es ist nicht zu leugnen, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts manches im kirchlichen Leben einer Reform bedurfte; manche mißbräuchlichen Kultformen als Erbe barocker Frömmigkeit, ein unfruchtbarer Studienbetrieb, laxe Handhabung gewisser Moralprinzipien. Aber, wenn wir den Begriff vom katholischen Glauben als Offenbarungsreligion festhalten wollen, dann muß doch der erste Grundsatz einer wahren Reform der sein: Treue zum geoffenbarten Worte Gottes, dargeboten durch das autorisierte Lehramt der Kirche. Dogmentreue ist somit Voraussetzung jeder Erneuerung religiösen Lebens. Reformen, die nicht gegründet sind auf das Dogma, sondern vielleicht ausgeführt wurden unter Preisgabe wesentlicher Wahrheiten, sind in katholischer Sicht von zweifelhaftem Werte. Das sprechendste Beispiel dafür ist die josefinische Reinigung des kirchlichen Andachtslebens, die schließlich allem beschaulichen Gebet die Daseinsberechtigung absprach, wie es die Tatsache der aufgehobenen beschaulichen Orden zur Genüge beweist.

Wir fragen daher zur Klärung des Werturteils über die österreichische Aufklärung, wie sie sich zur kirchlichen Lehre gestellt, wie der Josefinismus die erste Vorbedingung eines wahren

[5] J. B. Sägmüller, Unwissenschaftlichkeit und Unglaube in der kirchlichen Aufklärung, Essen 1911, Einleitung VI.

[6] E. Winter, Der Josefinismus und seine Geschichte, Brünn 1943, 1 f: Hirnhaim, Magni, Sporck als „Reformkatholiken"; 16 f: Muratori; 32 f: Jansenismus; 42: Febronianismus; 86, 190: prot. Aufklärung; 431: Deutschkirchliche Reformer u. a. m.

[7] Winter 128.

„Reformkatholizismus" erfüllt hat. Zu diesem Zwecke unterziehen wir einen Teil der Theologie jener Zeit, die Pastoral, einer kritischen Untersuchung vom Standpunkte des katholischen Dogmas. Dies soll geschehen vor allem an Hand der offiziellen Lehrbücher der Pastoraltheologie. Das Ergebnis wird freilich nur ein Beitrag sein für eine endgültige Antwort, da erst das Studium der ganzen theologischen Literatur zu einem letzten Urteil berechtigen wird.

Für eine dogmatische Beurteilung schiene in erster Linie die Dogmatik selbst berufen zu sein. Wir haben dennoch die Pastoraltheologie gewählt aus folgenden Gründen: der Einfluß der österreichischen Aufklärung auf die Dogmatik ist verhältnismäßig gering und beschränkt sich mehr auf eine Änderung der Lehrmethode, die Ablehnung der spekulativ-scholastischen zugunsten einer mehr positiven Art, ferner auf die Auswahl bzw. Zurückstellung wenig opportun scheinender Sätze, gemäß auch den Weisungen der k. k. Studienhofkommission[8]. Auch ließ die strenge Thesenform der Dogmatik Unklarheiten, die sich so oft in der religiös-aufgeklärten Sprechweise finden, nicht zu. Und eigentlich häretisch wollte der Josefinismus nie sein. Wohl wurden auch häretische Sätze an der Wiener Universität vorgetragen, aber es waren nicht neologische, sondern jansenistische Thesen[9]. Ergiebiger für unseren Zweck ist die Pastoraltheologie. Schon allein deshalb, weil sie als Universitätsfach eine Schöpfung des Josefinismus ist, am meisten von seinem Geiste empfangen hat und daher am deutlichsten seine Züge trägt. Auch war hier mehr Gelegenheit zur Einflußnahme, da es sich nicht um erste Prinzipien handelte, sondern um ihre Weiterführung und Anwendung.

Weil in der Pastoraltheologie als praktischer Wissenschaft vor allem jene Wahrheiten bevorzugt gelehrt wurden, die für das praktische religiöse Leben von Bedeutung sind, wird es möglich sein, nicht bloß über die Voraussetzung der Reform, die rechte Glaubenshaltung, sondern darüber hinaus auch über den „Reformkatholizismus" selbst uns ein Urteil zu bilden.

Daß unsere Wahl berechtigt ist und die Pastoraltheologie keineswegs eine zu schmale Basis für eine solche Untersuchung bildet, beweisen außer den angeführten Gründen auch Einblicke in die übrige religiöse und theologische Literatur, deren dogmatischer Gehalt mit den Ergebnissen unserer Arbeit völlig übereinstimmt[10].

---

[8] Winter 66 f. 94 f. — Vgl. A. Wappler, Die Geschichte der kath. Fakultät der k. k. Univ. Wien, Wien 1884, und W. Rauch, Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit, Freiburg 1922.

[9] C. Wolfsgruber, Christoph A. Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien, Saulgau 1890, 520 f.

[10] Vgl. bes. Wöchentliche Wahrheiten für und über die Prediger in Wien. Bearbeitet von einer Gesellschaft Gelehrter und herausgegeben von L. A. Hoffmann, Wien und Prag 1782—84, und auch die Hirtenbriefe der österreichischen Bischöfe jener Zeit.

Im folgenden sehen wir ab von den allgemeinen Fragen der Pastoraltheologie, ob sie überhaupt den Ehrentitel einer Wissenschaft verdient, ob sie Theo-logie im Vollsinn des Wortes ist, wieweit das alles gerade von der behandelten josefinischen Pastoral gilt und schließlich wieviel eben sie als Wissenschaft geleistet hat. Diese Fragen, wie auch die Verdienste der österreichischen Aufklärung auf dem Gebiete der Katechetik und Liturgik haben andere Arbeiten bereits behandelt[11].

Als zeitlicher Ausgangspunkt ist uns das Jahr 1774 gegeben, in dem durch ein kaiserliches Dekret die Einführung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin bestimmt wird. Die andere Zeitgrenze soll etwa die Mitte des 19. Jahrhunderts sein, die nach allgemeiner Ansicht zugleich mit den politischen Umwälzungen (1848) auch eine geistige Umorientierung mit sich brachte.

Die Pastoraltheologen, deren Werke zu besprechen sind, lassen sich in mehrere Kreise zusammenschließen. Zunächst jene Gruppe, die als erste nach einem Entwurf Rauttenstrauchs, der 1777 den Ausführungsbestimmungen des ersten Dekretes beigegeben war, Textbücher verfaßten. Die zweite Gruppe stellt die Weiterentwicklung der Pastoral in Wien dar, zusammen mit den Studienanstalten von Innsbruck und Linz, die geistig von Wien abhängig waren. Eine weitere Gruppe finden wir in Olmütz. Schließlich bleibt uns noch die Pastoral der Salzburger Hochschule zu besprechen.

I.

1. Wir beginnen mit einem kurzen Überblick über den Verlauf der Entwicklung der josefinischen Pastoraltheologie. An unserem Ausgangspunkte stehen, wie schon gesagt, das Einführungsdekret von 1774 und seine Durchführungsbestimmungen von 1777, denen ein „tabellarischer Grundriß der Pastoral-Theologie" beigelegt ist[1]. Demnach haben nicht kirchliche Verfügungen, sondern Erlässe der k. k. Studienhofkommission die neue Disziplin ins Leben gerufen. Ja, sogar gegen den Willen der zuständigen kirchlichen Behörden[2]. Dieser Widerspruch richtete sich offenbar nicht gegen die Sache selbst, denn für eine auch praktische Schulung der Theologen ließen sich sehr gewichtige Gründe anführen. Der Protest erhob sich vielmehr gegen die Ideen, welche diesen staatlichen Kirchenreformen zugrunde lagen.

[11] A. Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841; F. Dorfmann, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung, Wien 1910; L. Bopp, Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft, München 1937; J. Schmitt, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungszeit, München 1935; W. Trapp, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, Regensburg 1940, u. a.

[1] Wörtlich abgedruckt bei Dorfmann 77 u. 99.

[2] Dorfmann 32. 86.

Wenn es sich auch nur um nüchterne, amtliche Dekrete handelt, welche die Pastoral als Universitätsdisziplin einführten, so lassen sich doch unschwer an ihnen die Hauptlinien ablesen, die dann in späteren Werken der Pastoraltheologie, verschieden abgestuft und betont, hervortreten werden. Es ist unverhüllter Geist der Aufklärung, der uns aus diesen Schriftstücken entgegentritt. Deutlich ist auch die Auffassung ausgesprochen, daß der Priester sich vor allem als Staatsbeamter zu betrachten habe.

Es ist charakteristisch für die innere Unausgeglichenheit des Josefinismus, daß schon in den Einführungsdekreten die Aufklärung und der Jansenismus, zwei sich innerlich tief widersprechende Geistesrichtungen, einfach nebeneinander gestellt werden. Es geschieht dies durch die Empfehlung des Buches „Pastor bonus" des niederländischen Jansenisten Johannes Opstraet und der Schrift von der „Wahren Andacht" des italienischen Vorläufers der Aufklärung Ludwig Muratori. Diese soll die Richtlinien für eine vernünftige Andachtslehre geben, jenes wird als vorläufiges Textbuch vorgeschrieben[3].

Wie man in Wien kein Bedenken trug, das Geschichtswerk Schröckhs und die Moral Gellerts, beide Protestanten, als Schulbücher für katholische Theologen zu bestimmen, so wird auch bedenkenlos die Schrift des Vorkämpfers für den Jansenismus in den Niederlanden zum „Vorlesebuch" dekretiert[4]. Der „Pastor bonus" ist übrigens in seiner Art ein vorzügliches Buch, erfüllt von echt priesterlichem Geiste und Eifer. Es ist mehrfach aufgelegt worden. 1704 wurde es durch den Passauer Bischof Ernst von Firmian einer dogmatischen Korrektur unterzogen, doch scheint diese sehr schonend ausgefallen zu sein, denn das Buch kam 1766 nichtsdestoweniger auf den Index[5]. Von 69 Punkten einer Anklageschrift gegen den Löwener Professor sind sieben unserem Textbuche entnommen; fünf verurteilen seine allzu rigorose Beichtpraxis, die vom Pönitenten als Grundbedingung für die Lossprechung eine schon vollzogene Besserung über den bloßen Vorsatz hinaus verlangt[6]. Seine Strenge in der Verwaltung des Bußsakramentes übte auf die josefinische Pastoral einen nachhaltigen Einfluß aus. Wie weit diese auch die innere Haltung teilte, aus der die rigorosen Sätze entsprangen, werden wir noch untersuchen.

Als zweite Schrift wird von der Studienhofkommission die „Wahre Andacht" Muratoris empfohlen. Sie wird zwar nur einige Male in der zu besprechenden Literatur erwähnt, doch ist auch ihr Einfluß unverkennbar. Der Autor erweist sich darin als Aufklärer,

[3] L. Muratori (Lamindi Pritanii), Die wahre Andacht des Christen, Wien 1773; J. Opstraet, Opera theologica, V: Pastor bonus, Venetiis 1783.
[4] Winter 190 f.
[5] H. Hurter, Nomenclator literarius rec. theol. cath. II³, Innsbruck 1895, 2697; Deinhardt 108 f.
[6] Opstraet, a. a. O. 390. 396. 407. 413. 415. 423. 427; Ders., Theologus christianus, Venetiis 1783, 281.

stark beeinflußt von der deutschen Aufklärung, besonders von Leibnitz[7]. Doch sind die Ansichten des Mailänders voll Mäßigung. Dafür zeugt schon seine strenge Dogmengläubigkeit. Die Geschichte der „Wahren Andacht" ist bekannt[8]. Sie entfesselte bei ihrem Erscheinen eine Flut von Gegenschriften, wurde in Rom angezeigt, eine längere Untersuchung war die Folge. Doch wurde schließlich ihre Rechtgläubigkeit von allen Mitgliedern der prüfenden Kommission anerkannt und das Buch freigegeben, ohne daß sich damit die Gemüter beruhigt hätten, hüben und drüben. Muratori wendet sich darin vor allem gegen verschiedene Auswüchse des damaligen Andachtslebens. Seine Kritik, hervorgegangen aus einem gesunden Empfinden für würdigen Gottesdienst, ist nicht unbillig zu nennen, um so mehr, da auch die Form, in die sie gekleidet ist, durchaus geziemend ist und sich immer auf dogmatische Gründe beruft. Außerdem nimmt die Kritik nur den kleineren Teil des Buches ein, während der übrige Inhalt ein echtes Erbauungsbuch ist. Die Forderungen nach der wahren, von allen störenden Äußerlichkeiten gereinigten Andacht werden wir immer wieder in der josefinischen Pastoral finden, freilich selten getragen von der gleichen Innerlichkeit und Liebe zur Kirche, wie bei Muratori.

Die Namen Muratori und Opstraet stehen gleichsam als Programmpunkte der josefinischen Kirchenreform in den staatlichen Dekreten, zu einer Synthese der Geisteshaltungen, die beide vertreten, ist es jedoch nicht gekommen.

2. Ein Bild größter Mannigfaltigkeit, was die innere Einstellung zur österreichischen Aufklärung und ihren Nebenströmungen betrifft, bietet die erste Gruppe der Pastoraltheologen.

Als erster übergab Franz Ch. Pittroff, Professor der Theologie in Prag (1773—1814), eine Pastoraltheologie, ausgearbeitet nach den Weisungen Rauttenstrauchs, der Öffentlichkeit[9]. Wir sind überrascht, daß sich in diesem Erstlingswerk der neuen Disziplin kaum Spuren der Aufklärung finden. Pittroffs Begriffe von Religion, Frömmigkeit und Christentum sind frei von Moralismus und Eudämonismus. Er läßt alle Dogmen in ihrer ganzen Tiefe bestehen. Er hält die richtige Mitte in den strittigen Punkten über Heiligen- und Reliquienverehrung. Positiv ist seine Einstellung zur Kirche. Wenn er auch in der nichtkatholischen Literatur sehr belesen ist und er sie auch seinen Hörern großzügig empfiehlt, will er doch nicht einem Synkretismus das Wort sprechen. Etwas eigenartig ist seine Stellung zum Jansenismus. Wohl lehnt er die Lehren von Port-Royal ab, so die strenge Beichtpraxis und die Einschränkung der häufigen Kommunion. Doch geschieht dies mit einer merkwürdigen Vornehmheit, gleichsam als wollte er sich entschuldigen, weil er anderer Ansicht ist. Wir

[7] G. Holzknecht 6; Winter 18ff.
[8] Dictionnaire de Théol. Cath. X, 2547 f.
[9] F. Pittroff, Anleitung zur prakt. Gottesgelehrtheit, 2 Bde., Prag 1778.

erklären uns diese Haltung als Rücksichtnahme auf die hohe Studienhofkommission, in der sich viele Gönner und Freunde des Jansenismus befanden und der er obendrein sein Buch zur Zensur vorzulegen hatte. Pittroff hat während der Regierungszeit Josefs II. eine Wandlung zur Aufklärung hin durchgemacht, wie uns sein Spätwerk verrät[10]. Aber auch diese Bekehrung ist geradezu harmlos und mehr äußerlich ausgefallen. Denn verschiedene Sätze zeigen auch jetzt noch eine klare Absage an das heiligste Prinzip der Aufklärung, die freie Forschung auch auf religiösem Gebiet[11].

Das zweite Pastoralwerk stammte aus der Feder von Josef Lauber, Professor in Olmütz[12]. Auch hier die gleiche erstaunliche Tatsache: eine fast völlige Unberührtheit von der Aufklärung. Freilich war die Wendung zur Aufklärung, die auch Lauber während der Regierungszeit Josefs II. mitmachte, und die aus einer späteren Auflage des Textbuches für die Pastoral ersichtlich wird, weit entschiedener ausgefallen[13]. Doch der wichtigere Unterschied gegenüber Pittroff ist Laubers jansenistische Einstellung. Er teilt Opstraets rigorose Beichtpraxis; jansenistisch ist seine Lehre von der Barmherzigkeit Gottes und von der göttlichen Vorherbestimmung. Interessant ist, zu beobachten, wie er in späteren Jahren von diesen Sentenzen wieder abläßt — unter dem Einfluß der Aufklärung[14]. Ein Abbild der Geschichte des Jansenismus in Österreich überhaupt.

Wesentlich anders ist der dritte josefinische Pastoraltheologe, Franz Giftschütz, Professor in Wien (1778—88) geartet[15]. Von ihm gelten wohl uneingeschränkt die Vorwürfe, die man der Aufklärung und speziell dem Josefinismus zu machen pflegt: Oberflächlichkeit, Unwissenschaftlichkeit und dazu eine unwürdige Dienstbeflissenheit dem Staatskirchentum gegenüber. Sein Religionsbegriff trieft von Moral; bei den Dogmen wird das Prinzip des Verschweigens angewendet, d. h. ihr übernatürlicher Inhalt wird zwar nicht geleugnet, doch verschwiegen, um vor der Kritik der „erhellten" Zeit bestehen zu können. Das gleiche Prinzip des Verschweigens empfiehlt er dann auch seinen Schülern, da er ihnen z. B. rät, über das Geheimnis der Menschwerdung hinweg-

[10] F. Pittroff, Kirchenamtspolitik, nach den allgem. Verhältnissen der Kirchenstatistik u. Pastoralklugheit, Prag 1785.

[11] Pittroff, Kirchenamtspolitik 141: „...unseren eigenen Nachforschungen sollten die symbolischen Bücher zugrunde liegen... Die symb. Bücher sind die Volkstheologie, an der man nichts ändern soll, noch seine eigenen Grillen mengen." Ähnlich 164.

[12] J. Lauber, Institutiones theologiae pastoralis, 3 Bde., Wien 1782.

[13] J. Lauber, Praktische Anleitung zum Seelsorgeamte oder Pastoraltheologie, Brünn 1790. Vgl. vom gleichen Verfasser: Der strenge Beichtvater, 4 Bde., Wien 1788, u. Kurzgefaßte Anleitung zur Sittenlehre oder Moraltheologie, Wien 1784.

[14] Lauber, Praktische Anleitung I, 65. 66. 333.

[15] F. Giftschütz, Leitfaden f. die in den k. k. Erblanden vorgeschriebenen Vorlesungen über d. Pastoraltheologie, Wien 1785.

zureden[16]. Gewiß kennt er persönlich noch die christlichen Wahrheiten in ihrem Vollsinn, gelegentlich dringt seine theologische Bildung noch durch, aber er hat nicht den Mut, sie auch zu künden. Doch will er auch kein Häretiker sein. Spuren der französischen Irrlehre finden sich bei ihm nicht. Erwähnung verdient auch die Tatsache, daß er im zweiten, kleineren Teile seiner Pastoral mehr als 100 staatliche Verordnungen dem Seelsorger zur Kenntnis bringt[17]! Es ist kein Wunder, daß sein Buch bei Hofe und in den Ministerien helle Begeisterung auslöste und die längste Zeit als Vorlesebuch im Gebrauch stand[18].

Wir wollen auch Karl Schwarzl, Professor in Freiburg (Vorderösterreich), zur ersten Generation rechnen, wenn auch sein Buch erst 1799 erschien. Doch hat auch er sich bei der Abfassung seiner Pastoral an den Entwurf Rauttenstrauchs gehalten[19]. Er hat wieder einen anderen Werdegang als seine beiden Vorgänger. Der letzte Abt von St. Peter in Freiburg charakterisiert ihn folgendermaßen: „Professor Schwarzl, der Proteus unserer Zeit, der alle Gestalten annimmt, bald Maurer, bald Patriot, bald Aufklärer und jetzt (1801) Religionseiferer werden will"[20]. Und er hätte noch hinzufügen können: bald Jansenist, wie seine Übersetzung der Synode von Florenz des Jahres 1787 und das hohe Lob Wittolas für diese Leistung beweisen[21]. Indes ist die Pastoraltheologie, weil aus seinen späteren Jahren stammend, sehr gemäßigt. Er interpretiert die Glaubenssätze nicht aufgeklärt, sondern läßt ihnen vollständig ihren übernatürlichen Inhalt. Unklar ist nur die Darlegung des Religionsbegriffes. Einflüsse von Seiten des Jansenismus sind nicht mehr feststellbar, gewisse Sympathien für Konziliarismus und Episkopalismus vielleicht ausgenommen, wenn er auch als einziger die Verurteilung Pistojas durch Pius VI.

---

[16] F. Giftschütz I, 60.

[17] Vgl. Hurter, Nomenclator V, 478; Dorfmann 145. 170.

[18] Die Verordnungen regeln: Kontroverspredigten (I, 193), Tolerantes Verhalten (215), Krankenbesuche (267), Testamente (275), Mißbräuche beim Gottesdienste (II, 10), Kirchenmusik (13), Heiligenverehrung (14), Sonntagsheiligung (17 f), Pfarrordnung (19), Läuten der Glocken (21), Frühpredigten (23), Verkünden von staatl. Erlässen (24), Zeit der Nachmittagsandacht (31), Errichtung von Bruderschaften (33), Stolgebühren (35), Militärseelsorge (41), Kindertaufen (50), Zeit der Taufe (54), Taufregister (60), Aussetzung des Allerheiligsten (79), öffentliche Bußen (94), Genehmigung der Bulle Benedikts XIV. (113), Segnungen (142), Prozessionen (144), Sterberegister (149), mehrere Weihevorschriften (158 f), Priesterbildung (161 f), Achtung der Staatsgewalt (202), Finanzielle Verwaltung der Pfarre (207), Schulwesen (213), Bruderschaften (223), Toleranzvorschriften (225 f), Verbot des Asyls (240), Einkünfte des Pfarrers (246), Kanzleiarbeit (249).

[19] K. Schwarz(e)l, Anleitung zu einer vollständigen Pastoraltheologie, 3 Bde., Ulm 1799—1800.

[20] Deinhardt 123.

[21]) Schwarzl, Acta congregationis archiepiscoporum et episcoporum Etruriae Florentiae anno 1787 celebratae ex Italico in Latinum translata, 5 Bde., Bambergae-Herbipolae 1790—94. — Wittolas Worte zitiert bei Deinhardt 123.

1794 erwähnt[22]. Zur Kirche hat auch er nicht die richtige Stellung gefunden. Auch er vertritt das Staatskirchentum und versucht sogar dessen Berechtigung nachzuweisen[23].

3. Wir kommen zum zweiten Kreise der josefinischen Pastoraltheologie, zu ihrer Weiterentwicklung in Österreich. An ihrer Spitze steht Andreas Reichenberger, der zweite Nachfolger von Giftschütz auf der Lehrkanzel für Pastoral in Wien[24]. Sein Werk aus dem Jahre 1805 gewann bedeutenden, ja bestimmenden Einfluß auf die Pastoral der Folgezeit. Er ist gemäßigter als Giftschütz, aber in den Prinzipien aufgeklärter als dieser. Stärker als bei seinen Vorgängern steht bei ihm die Sittlichkeit im Vordergrund. Den Fortschritt in der Aufklärung sehen wir darin, daß konsequent zum moralischen Religionsbegriff das Endziel des Menschen für Reichenberger problematisch zu werden beginnt. Bei ihm begegnen wir auch am deutlichsten dem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. So sehr er beteuert, Begriff und Inhalt der Offenbarung wahren zu wollen, seine Ansichten über Gnade und Sakramente sind nicht mehr katholisch, weil fast zur Gänze ihres übernatürlichen Inhaltes beraubt. Dazu kommt ein Versuch, die Grenzen zwischen Vernunft und Offenbarung etwas zu verwischen dadurch, daß er die Möglichkeit offen läßt, geoffenbarte Wahrheiten könnten im Verlaufe der geistigen Entwicklung zu Vernunftwahrheiten werden. Gewiß meint er damit nur moralische Wahrheiten. Doch dürfte auch dieser Versuch ein Entgegenkommen an die aufgeklärte Zeit sein. Einflüsse des Jansenismus sind bei ihm nicht vorhanden.

Wir erwähnen nur kurz Anton Hye, Schuldirektor und Ehrendomherr von St. Stephan[25]. Sein „Vieljähriger Seelsorger auf dem Lande" aus dem Jahre 1831 ist eine interessante Illustration zu den aufgeklärten Thesen, die von den österreichischen Lehrkanzeln verkündet wurden. Das Buch zeigt, daß diese Thesen nicht bloß graue Theorie geblieben sind, sondern ihren Weg in das praktische Leben gefunden haben. Gedanklich bietet Hyes Werk nichts Neues.

---

[22] Schwarzl, Anleitung I, 113. Vgl. auch die übrigen Werke Schwarzls: Praktischer Religionsunterricht zum Gebrauch kath. Vorlesungen, 2 Bde., Ulm 1796; Übersetzung und Auslegung des Neuen Testamentes nach seinem buchstäblichen und moralischen Inhalt, 5 Bde., Ulm 1802—04.

[23] Der Vollständigkeit halber sei noch Thomas Lechleitner erwähnt, Regularkleriker des Augustinerordens in Beuron. Er gab 1778 Institutiones Theologiae heraus, auf Wunsch seines Abtes, der die Klosterstudien den Verordnungen von 1774 anpassen wollte. Da sich in dem Werke keine Einflüsse des Entwurfes von Rauttenstrauch finden, ist es vermutlich noch vor Bekanntgabe des Dekretes von 1777 in Druck gegeben worden. Dogmatisch ist es in keiner Weise von der Aufklärung beeinflußt.

[24] A. Reichenberger, Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters, 5 Bde., Wien 1805—11; Pastoralanweisung zum akademischen Gebrauch, 2 Bde., Wien 1812; ²1823; Institutio pastoralis in usum academicum, 2 Bde., Wien 1818.

[25] A. Hye, Der vieljährige Seelsorger auf dem Lande, Wien 1815.

Die Ideen Reichenbergers wurden durch seine Schüler von Wien in die Provinz hinausgetragen. Johannes Spechtenhauser, Professor in Innsbruck, verfaßte 1814 eine Pastoral für seine Hörer[26]. Er ist darin ein treuer Schüler seines Wiener Meisters, treu bis zum wörtlichen Abschreiben. In ermüdender Eintönigkeit betont auch er die Notwendigkeit eines moralischen Christentums. Ideell ist gegenüber Reichenberger insofern ein gewisser Fortschritt im aufgeklärten Religionsbegriff bemerkbar, als die Darstellung der Sünde als Beleidigung Gottes abgelehnt und statt dessen gelehrt wird, daß sie etwas in sich Schlechtes und Entehrendes sei. Also ein Schritt näher zur Verabsolutierung des Sittlichen!

Der zweite Schüler Reichenbergers ist Franz Hinterberger, Professor in Linz[27]. Auch sein Pastoralwerk aus dem Jahre 1828 ist ganz im Geiste seines Lehrers geschrieben. Er führt den Moralismus in der Weise weiter, daß er Gott durch seine Heiligkeit selig erklärt. Und mehr noch: er trägt den Moralismus auch in das Dogma der Erlösung hinein. Denn nach ihm wäre nach dem Sündenfall eine vollständige Genugtuung dann gegeben, wenn der Mensch ganz und in jeder Hinsicht den früheren moralischen Zustand wiederherstellen könnte. Nicht vergessen dürfen wir bei Hinterberger seinen philosophischen Versuch. Alle Josefiner sind einig in der Ablehnung und Verdammung der Scholastik, gehorsam übrigens dem kaiserlichen Einführungsdekret! Irgendwie fühlten sie aber dennoch den Mangel, der mit der Ausschaltung der traditionellen scholastischen Philosophie eingetreten war, schon allein der Terminologie wegen. So versuchte nun Hinterberger eine Anleihe bei der zeitgenössischen Philosophie. Er griff nach dem Idealismus, freilich bloß um dessen Begriffe als Einteilungsgründe seines Stoffes zu verwenden. Später, da von Gott und seinen Eigenschaften die Rede ist, gebraucht er wieder andere Termini, leider auch diesmal nicht sehr glücklich, da er in Gott von Substanz (sein Wesen) und von Akzidentien (seine Eigenschaften) spricht. Doch versichert er uns, daß Wesen und Eigenschaften in Gott nicht getrennt existierend aufzufassen sind.

Die Reihe der Wiener Theologen, die uns ein Pastoralwerk hinterlassen haben, wollen wir mit Franz Zenner beschließen[28]. Er war langjähriger Seminardirektor, zeitweiliger Supplent für Dogma und Exegese[29]. Wenn er also auch kein Pastoraltheologe von Beruf war, hat dennoch seine Instructio practica confessarii aus dem Jahre 1835 zahlreiche Auflagen erlebt. In ihr finden sich

[26] J. B. Spechtenhauser, Christlicher Pastoralunterricht als Leitfaden f. d. Vorlesungen im k. k. bair. Lyzeum zu Innsbruck, 2 Bde., Innsbruck 1814—16.

[27] F. Hinterberger, Handbuch der Pastoraltheologie nach der Ordnung der theolog. Studien der k. k. Lehranstalten, 4 Bde., Linz 1828.

[28] F. X. Zenner, Instructio practica confessarii[2], Wien 1836. Vgl. auch vom gleichen Autor: Die heiligen Zeiten und Handlungen[3], Wien 1852.

[29]) Wappler 256. 259. 443.

keine aufgeklärten Ideen mehr. Seine Lehren bringen wieder den vollen Inhalt des katholischen Dogmas, vor allem die Lehre von der Gnade als Mitteilung übernatürlichen Lebens. Es war damals bereits eine wichtige politische Wendung eingetreten; der Kaiser hatte den Bischöfen wieder weitgehenden Einfluß auf den theologischen Studienbetrieb eingeräumt.

4. Die Nachfolger Laubers auf dem Lehrstuhl der Pastoral in Olmütz waren Franz Pollaschek und Thomas J. Powondra[30]. Beide sind keine Jansenisten. Sie gleichen sich auch darin, daß sie eine gemäßigte Aufklärung vertreten. Ihre Versuche, sich noch eindeutiger von ihr loszusagen, blieben allerdings ohne Erfolg. Denn auch bei ihnen klafft der Widerspruch zwischen ihren Beteuerungen, an der Offenbarung treu festhalten zu wollen, und ihrer tatsächlichen Lehre, welche Sakramente und Gnade fast ausschließlich moralisch interpretiert. Powondra hat sogar ein ganzes System entwickelt, wie man die Sakramente durch symbolische Erklärung ethisch fruchtbar machen könne. Der gleiche Theologe hat sich, ähnlich wie Hinterberger, die philosophischen Begriffe Kants zu eigen gemacht, freilich ohne die erkenntnistheoretischen Folgerungen dieser Philosophie. Also wieder eine rein äußerliche, wenig konsequente Anleihe.

5. Schließlich wenden wir uns noch der Pastoraltheologie in Salzburg zu, von dessen Universität Winter sagt, daß sie die Hochburg der katholischen Aufklärung war[31]. Hier kam 1782 der berühmte Hirtenbrief des Erzbischofs Hieronymus Josef Colloredo heraus, dem eine Gegenschrift aus den Reihen des eigenen Klerus nicht ohne Grund vorwarf, daß er Gott nur das allernotwendigste an Kirchenschmuck und Gottesdienst zu geben erlaube[32]. Es ist daher nicht rein zufällig, wenn wir gerade in Salzburg den extremsten Theologen der österreichischen Aufklärung antreffen.

Matthäus Fingerlos wurde 1787 Regens des Priesterseminars und gleichzeitig Professor der Pastoral. 1801 wurde er wegen seines bedenklichen Einflusses abgesetzt. Er kam nach Landshut und durfte dort 14 Jahre lang den gleichen Posten eines Regens versehen. Sein „Versuch einer Pastoraltheologie" kam 1805 in München heraus und ist seinen ehemaligen Schülern in Salzburg gewidmet[33]. Fingerlos ist der einzige Theologe jener Zeitperiode, der über das Verschweigen und aufgeklärte Ausdeuten zum eigentlichen Leugnen der katholischen Glaubenssätze übergeht. Auf Grund seiner Lehren von Gott und seiner Auffassung des Christentums ist er wohl als Deist zu bezeichnen. Er hat den moralischen

[30] F. Pollaschek, Regulae Pastorales, Nikolsburg 1804. Vgl. auch vom gleichen Autor: Moralis christiana, 2 Bde., Olmütz 1808. — Th. J. Powondra, Systema Theologiae pastoralis, 6 Bde., Wien 1818/19.

[31] Winter 22.

[32] C. A. P.***, Gründliche Anmerkungen in bedenklichen Fragen über den erzbisch. salzburgischen Hirtenbrief, 1783.

[33] M. Fingerlos, Versuch einer Pastorallehre, d. i. eine Darstellung der Standespflichten des Geistlichen, 2 Bde., München 1805.

Religionsbegriff der Aufklärung bis zur letzten Konsequenz durchgeführt und durch die Verabsolutierung des Sittlichen den Punkt erreicht, zu dem innerlich die josefinische Theologie hinstrebte. Dieser letzte Schritt wird getan durch die offene Ablehnung des Satzes, daß die Ehre Gottes der Endzweck der Schöpfung sei. An ihre Stelle tritt bei ihm als Ziel der Menschheit die Sittlichkeit. Bei ihm kann man auch von einem Vollzug der Gleichung sprechen: Offenbarung = Vernunft.

Der (wenn auch nicht unmittelbare) Nachfolger von Fingerlos ist der Benediktiner Ägidius Jais. Seine „Bemerkungen über die Seelsorge" erschienen 1817[34]. Zeitlich steht er demnach vor Spechtenhauser und Hinterberger, doch weist er deutlich bereits in eine neue Zeit. Seine Pastoral ist schon der Anfang der Überwindung des Josefinismus. Wohl findet sich auch bei ihm das uns von der Aufklärung her sattsam bekannte Begriffspaar „Bessern und Beseligen", aber diese Worte wollen von nun an anders verstanden sein. Es ist keine autonome Moral, die von Jais gepredigt wird; Beweis dafür sind seine verhältismäßig zahlreichen Sündenpredigten, die dartun, daß es sich um eine durch Gott geforderte Sittlichkeit handelt[35]. Überaus erfreulich ist seine Absage an das Staatskirchentum. Er will nicht mehr Staatsbeamter, sondern nur Seelsorger sein. Eigenartig ist, daß auch er das Buch Opstraets, seinen „Pastor bonus", empfiehlt[36]. War nach der wenig geglückten purgierten Ausgabe des Passauer Bischofs eine bessere Auflage erschienen? Gewiß hat auch Jais seinen Tribut an die Zeit gezahlt. Die Gnadenlehre tritt vor der Moral weit zurück. In der Predigt über die gute Meinung vergißt er auf das Wesentlichste dieser Übung: den Stand der Gnade. Auffallend ist auch bei ihm, daß er an den Apostelfesten von Peter und Paul das eine Mal von der Kleiderpracht, das andere Mal von der Barmherzigkeit Gottes spricht[37]!

Als Gesamtbild ergibt sich: die Haltung der Pastoraltheologen zur Aufklärung und ihren Nebenströmungen ist sehr verschiedenartig. Einheitlicher, doch schärfer in Prinzip und Durchführung bietet sich die Wiener Schule dar, unverhältnismäßig ruhiger die böhmisch-mährische Richtung. Den Höhepunkt fanden wir in Salzburg. Jansenisten sind anfänglich Lauber und Schwarzl, aber keiner wirkt bestimmend auf den Verlauf der inneren Entwicklung der Theologie ein. Also eine Bestätigung der Tatsache, die

---

[34] A. Jais, Bemerkungen über die Seelsorge, bes. auf dem Lande[4], Salzburg 1835. Eine Neuauflage dieses Buches ist 1938 in Innsbruck erschienen, mit einem Vorwort von Michael Pfliegler und einer kurzen Lebensbeschreibung von Jais.

[35] Vgl. A. Jais, Predigten, die alle verstehen und die meisten brauchen können, Salzburg 1823; Gelegenheits- und Gastpredigten, die alle verstehen können, Regensburg 1824.

[36] Jais, Bemerkungen 33.

[37] Jais, Predigten 319; Gastpredigten 276.

auch Winter vermerkt, daß nach dem Tode van Swietens und Stocks der Jansenismus in Österreich immer mehr verdrängt wurde von der Aufklärung[38].

II.

Wir gehen nun näher ein auf den dogmatischen Gehalt der josefinischen Pastoraltheologie. Da erhebt sich zunächst eine Schwierigkeit. Wir erwähnten schon, daß die Wiener Studienhofkommission gewisse Richtlinien für das Studium der Dogmatik herausgab. Sie verlangte die Zurückstellung wenig opportuner Sätze, vor allem der Kontroverstheologie gegen die Protestanten, dann aber auch der rein scholastischen Thesen und unter diesen der Schulstreitigkeiten der verschiedenen scholastischen Richtungen. Diese Grundsätze hat sich auch die Pastoral bereitwillig zu eigen gemacht, und sie hat darüber hinaus auch jene Dogmen zu verschweigen begonnen, die dem erhellten Zeitalter nicht opportun schienen. Und dies war der größte Teil des suprarationalen Glaubensgutes, vor allem in der Gnaden- und Sakramentenlehre.

Demnach wäre also Josefinismus mehr eine Methode, und ein Fragen nach dem dogmatischen Inhalt der Pastoral wäre müßig? Wenn wir trotzdem diese Frage aufwerfen, so in der Weise, daß wir nach den letzten dogmatischen Haltungen fragen, die ihrer Methode des Verschweigens und Auswählens zugrunde lag. Weiters werden wir finden, wenn wir den Umfang der so unterdrückten Wahrheiten feststellen, daß diese Methode sich nicht bloß passiv ausgewirkt hat, sondern auch an die Formulierung verschiedener Begriffe gegangen ist. Letztlich enthält die josefinische Pastoral gewisse Unklarheiten und Irrtümer, die nicht allein aus der aufgeklärten Grundhaltung resultieren, sondern noch andere Ursachen haben.

1. Unsere erste Frage ist also eine dogmatische Analyse der Grundeinstellung, die sich hinter der Praxis des Verschweigens und des Eklektizismus verbirgt. Sie ist ohne Zweifel der Minderwertigkeitskomplex, der sich aus dem Gefühl ergab, die suprarationalen, übernatürlichen Wahrheiten nicht in Einklang mit der Vernunft bringen zu können. Also mindestens eine theologische Hilflosigkeit, vielleicht sogar Glaubensunsicherheit und darüber hinaus ein uneingestandener Zweifel an der geoffenbarten Wahrheit in der bisher gelehrten Form. Das waren ohne Zweifel nicht katholische Haltungen.

Diese unsere Annahme wird bestätigt durch die Unbeholfenheit, mit der einige Theologen an die zeitgenössische Philosophie herantreten. So übernimmt Powondra Kants Begriffsbestimmungen von Anschauung, Begriff und Urteil, dann die Definitionen von Raum und Zeit; er gebraucht sie für an sich theologisch unwichtige

[38] Winter 96.

Zwecke[1]. Ob ein solches Tun wissenschaftlich angängig ist, weil diese Begriffe doch innig mit der ganzen Erkenntnistheorie Kants zusammenhängen, wird weiter nicht gefragt, und auch nicht darnach, was sich für Konsequenzen für die Theologie daraus ergeben. Von noch größerer Oberflächlichkeit zeugt dann aber der Satz Powondras: Obwohl die erkenntnistheoretische Kritik wenig auf Beweise für transzendente Wahrheiten gibt und sie, gestützt nur auf die Forderungen der praktischen Vernunft, bloß einen praktischen Glauben verdienen, kann und soll der Seelsorger ruhig auch theoretische Argumente bei seiner Beweisführung verwenden[2]. Mit welchem Rechte dieser Rat dem Seelsorger gegeben wird, erfahren wir nicht. Der gleiche Eklektizismus, nur noch inkonsequenter, wie in der Theologie, wird also auch in der Philosophie angewendet.

Nicht weniger hilflos zeigt sich Hinterberger. Er benötigt einige Termini für seine Stoffeinteilung. Diese findet er beim Idealismus[3]. So definiert er den Begriff der Idee: „Eine Idee ist das Bewußtsein der letzten unabhängigen Ursachen. Es gibt nur eine reale Idee (d. h. Materie und Form, unter der das Objekt dargestellt wird, sind absolut und uneingeschränkt) und diese eine reale Idee ist Gott. Formale Ideen sind jene, bei denen nur die Form absolut gedacht wird, das Wesen, dem diese Form zugedacht wird, ist beschränkt. Solche formale Ideen sind die Eigenschaften Gottes, als Ausdruck des Wirkens auf die Sinnlichkeit, denn die Wirksamkeit Gottes ist beschränkt." So philosophiert Hinterberger. Was daraus für die Theologie folgt, zumal für die Gotteserkenntnis, darum kümmert er sich nicht. Es ist auch schließlich nicht notwendig. Denn sobald er auf die Dogmen über Gott zu sprechen kommt, hat er wieder andere Begriffe bereit[4]. Das Wesen Gottes nennt er Substanz, seine Eigenschaften Akzidentien. Um der Vollkommenheit Gottes keinen Eintrag zu tun, versichert er uns, daß Eigenschaften und Substanz in Gott nicht als etwas Getrenntes gedacht werden dürften!

2. Wir kommen zur Frage nach der neuen Formulierung verschiedener Dogmen. Wir beginnen mit dem Religionsbegriff und fragen zunächst nach dem josefinischen Religionsbegriff.

Religion ist nach der katholischen Fundamentaltheologie die formale Anerkennung des Grundverhältnisses Schöpfer-Geschöpf. Dazu gehört nicht bloß die Erfüllung des göttlichen Willens durch ein sittliches Leben, sondern sind auch jene Tugenden erfordert, die Gott selbst zum Gegenstand haben, also Anbetung, Glaube usf. Im Mittelpunkt dieser Religion steht daher nicht ausschließlich Gott der Gesetzgeber, sondern ganz allgemein Gott

[1] Powondra I, 79.
[2] Hinterberger I, 125.
[3] Hinterberger I, 125
[4] Hinterberger 64. 67.

der Schöpfer. Wesentlich verschieden davon ist die aufgeklärte und auch josefinische Definition der Religion. Der Mensch steht im Mittelpunkt dieser Religion, seine Glückseligkeit, seine sittliche Vollkommenheit. Im Mittelpunkte jeder Religion, auch der christlichen, denn es war auch der erste Zweck der Tätigkeit Jesu, „eine reine, uneigennützige Tugend zu verbreiten, (die Menschen) mit richtigeren Grundsätzen und moralischen Vorschriften vertrauter zu machen und ihr sittliches Gefühl in Tätigkeit zu setzen"[5]. Daher hat auch die Kirche nur den einen Zweck, der alle anderen Zwecke in sich schließt: *educatio homnis ad genuinam morum honestatem*[6]. Der Unterschied zwischen einer natürlichen und der geoffenbarten Religion besteht lediglich in einer vollkommeneren Sittlichkeit, aber nicht im Sinne der Räte Christi, die abgelehnt werden, sondern bloß in einer besseren bürgerlichen Anständigkeit[7]. Darin erschöpft sich auch der Zweck aller Seelsorge.

Religion ist also gleich Sittlichkeit, immerhin noch Sittlichkeit als Erfüllung des Wortes Gottes. Aber doch wieder nicht im Sinne des katholischen Religionsbegriffes: nicht das Formale des Aktes, die Befolgung des göttlichen Willens, sondern die Realisierung der Sittlichkeit ist Religion, also mehr eine *glorificatio Dei materialis*. So meint Reichenberger: „Es ist überhaupt Aufgabe des Religionslehrers, diese Welt als eine moralische vorzustellen, in welcher Sittlichkeit der oberste, höchste Zweck ist, der Allem vorgeht"[8]. Nicht offen zugestanden, aber konsequent weitergedacht, folgt daraus die These Kants: Moral verpflichtet auch ohne das Postulat einer höheren Idee[9].

Daher ist die Sünde nicht eigentlich eine Beleidigung Gottes, sondern bloß etwas in sich Schlechtes und Entehrendes[10]. Und der Sündenfall der ersten Menschen war nur eine grobe Störung einer objektiven Ordnung und eine vollständige Genugtuung wäre schon damit gegeben, „wenn wir ganz, in jeder Hinsicht den vorigen moralischen Zustand herstellen könnten; nur dann könnten wir auch von Strafe frey sein"[11]. Es ist daher nicht rein zufällig, daß wir erst bei Jais, der bereits eine deutliche Wende von der Aufklärung weg bedeutet, eigentliche Sündenpredigten finden, solche, welche die Sünde wieder als ein Unrecht gegen Gott darstellen.

Der aufgeklärte Religionsbegriff läßt auch kein Verständnis für eine formale Anerkennung Gottes aufkommen. Kaum jemals ist

[5] Reichenberger, Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters II, 203.
[6] Powondra I, 29. 59.
[7] Reichenberger, a. a. O. I, 290
[8] Reichenberger, a. a. O. II, 160.
[9] Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Ges. Schriften VI, 1; Berlin 1914).
[10] Spechtenhauser I, 280.
[11] Hinterberger II, 121.

von Anbetung die Rede, und Glaube ohne folgende sittliche Tat wird als „müßiges Dafürhalten" verpönt[12]. Es war nach Fingerlos eine Fehlentwicklung, als nach den ersten christlichen Zeiten sich die Priester mit nichts anderem als „mit Messelesen, mit Verrichtung der übrigen Zeremonien, mit Abbeten der Psalmen und höchstens mit der Befestigung der Dogmen beschäftigen"[13].

Der Moralismus formte auch das Gottesbild der Aufklärung. Gott wird in erster Linie als „der moralische Weltregent", „das heiligste Wesen", „der moralische Gesetzgeber", „der durch seine Heiligkeit selig ist", betrachtet, bis daß die Sittlichkeit durch Fingerlos mit der Heiligkeit Gottes identifiziert wird[14].

Die fortschreitende Entwicklung des moralischen Religionsbegriffes läßt sich gut an der Frage nach dem letzten Ziel des Menschen verfolgen, an der Weise, wie in der josefinischen Pastoral die *gloria Dei formalis* als Endbestimmung langsam problematisch wird, sich verschiedene Modifikationen gefallen lassen muß, um schließlich ganz abgelehnt zu werden — durch den konsequentesten der Josefiner, Fingerlos.

Für die erste Gruppe der Pastoraltheologen ist bezeichnenderweise das Problem noch nicht aktuell, die Prinzipien der Aufklärung sind noch nicht tief genug eingedrungen. Reichenberger setzt sich als erster mit dem Satz von der Endbestimmung des Menschen auseinander. Nach ihm ist der *finis operantis* bei der Weltschöpfung: Gott will „an den vernünftigen Geschöpfen Sittlichkeit als die Endabsicht ihres Daseins und eine mit derselben harmonisierende Glückseligkeit erzeugen und befördern"[15]. Somit ist der oberste Zweck der Welt, der allem vorangeht die Moral. Die Ehre Gottes aber ist in dem Sinne ein Zweck der Schöpfung, „weil Gott durch nicht mehr geehret wird, als durch die Achtung für die heilige Pflicht, die uns sein heiliges Gesetz auferlegt, und für seine Ordnung, die daraus entsteht, wenn er sittliche Güte mit Wohlseyn in vollkommene Harmonie bringt"[16]. Die Ehre gilt also in erster Linie dem Gesetz, Gott aber insofern, als er der Urheber dieses Gesetzes ist.

Ähnliche Gedanken entwickelt sein Schüler Spechtenhauser. Auch nach ihm ist das letzte Ziel des Menschen die sittliche Vollkommenheit und eine angemessene Glückseligkeit[17]. Anschließend prüft er den Satz: der Mensch ist geschaffen, um Gott zu dienen und selig zu werden. Dieser Satz ist nur dann wahr, wenn er nicht bloß „die äußere Gottesverehrung in allen liturgischen Zweigen und Richtungen" bedeutet, sondern „in der uneigennützigen Be-

---

[12] Hinterberger I, 130; Giftschütz I, 64.
[13] Fingerlos I, 61.
[14] Fingerlos I, 121 f u. ö.; Hinterberger II, 85; Reichenberger II, 172.
[15] Reichenberger II, 172.
[16] Reichenberger II, 160.
[17] Spechtenhauser II, 94.

folgung des durch Jesus angekündigten Sittengesetzes". Uneigennützig hat hier den Sinn: rein um der Sittlichkeit als solcher willen, wie etwa Kant die Ethik verwirklicht haben wollte. Demnach wird nach Spechtenhauser die Ehre Gottes in der Weise erreicht, daß das von Gott aufgestellte Gesetz erfüllt wird. Dabei liegt aber der Wert dieses Gottesdienstes in dem Materialobjekt, in der objektiv guten Handlung, während richtiger das Motiv, die gute Tat, vollbracht zur Erfüllung des göttlichen Willens als solchen, das primäre Element des christlichen Religionsbegriffes und das vornehmste Ziel des Menschen ist.

Den gleichen Fehler begeht Spechtenhauser in der Erklärung des Satzes: Gott ist das höchste Ziel und Ende. Dieser kommt ihm ganz widersinnig vor. Wie kann unser Wille anstreben, was schon existiert! „Bedeutet aber diese Vorstellung von der Menschenbestimmung nach der Lehre des Evangeliums das Bestreben, Gott durch reinen Tugendsinn und demselben zusagenden Lebenswandel immer ähnlicher zu werden, so ist sie richtig. Aber wozu solche unverständliche und leicht zu mißdeutende Ausdrücke einer so wichtigen Lehre?" Ja, auch Spechtenhauser hat den Satz nicht ganz verstanden. Aber war der Ausdruck wirklich so unverständlich, wie er meint?

Hinterberger stellt zunächst ein bescheidenes Ziel für den Menschen auf: „sich durch Tugend Ruhe und Zufriedenheit für dieses Leben und frohe Aussicht für das Jenseits zu erwerben[20]". Was die Ansprüche Gottes auf den Menschen betrifft, so ist seine Meinung: „Gott ist ja auch (!) das höchste Gut und das Ziel unseres moralischen Handelns; und dadurch wird die Sittlichkeit Religion, daß sie sich immer auf Gott als ihr letztes Ziel bezieht"[21]. Leider wird die Art dieser Beziehung nicht näher erklärt. Es ist wieder die Möglichkeit, daß die verwirklichte Sittlichkeit zugleich eine Ehrung Gottes bedeutet (abermals nur *glorificatio materialis!)* oder, bei Hinterberger näherliegend, weil von ihm häufig genannt: daß der Mensch Gott ähnlicher wird[22].

Auch die gemäßigte mährische Pastoraltheologie beschäftigt sich mit dem gleichen Problem. Nachdem Pollaschek als Endbestimmung des Menschen *virtus et beatitudo* genannt hat, wendet er selbst ein, ob er damit nicht den Dogmatikern widerspreche, die als letztes Ziel die Ehre Gottes angeben[23]. Er glaubt dies verneinen zu können, da beides, richtig verstanden, eines und dasselbe sei. Gewiß ist beides ein und dasselbe. Es ist nur zu bedauern, daß sich Pollaschek nicht erklärt, wie er es verstand als eines und dasselbe.

Radikal löst Fingerlos das Problem. „Die Ehrliebe machte man zu einer der höchsten Eigenschaften Gottes ... Sie (die Theologen)

---

[20] Hinterberger I, 7.
[21] Hinterberger I, 199.
[22] Hinterberger I, 11; II, 111 u. ö.
[23] Pollaschek, Moralis christiana I, 117.

behaupten, Gott habe die Allheit nur seiner Ehre wegen, *ad manifestationem gloriae suae* erschaffen ... man machte es sich zur Maxime, alles *ad maiorem Dei gloriam* zu tun[24]." Aber der „höchste Zweck der Menschheit ist Sittlichkeit[25]". Gewiß soll auch Gott geehrt werden. „Aber diese Ehre soll von keiner Handlung der höchste Zweck sein; zu diesem muß die Sittlichkeit, seine Heiligkeit gemacht werden[26]." Wie wollte Fingerlos den letzten Satz verstanden wissen? Ist die Anerkennung einer Eigenschaft Gottes nicht zugleich die Ehrung Gottes selbst? Oder ist diese Sittlichkeit etwas von Gott Getrenntes, Absolutes, über ihn Erhabenes? Doch wird an anderer Stelle behauptet, daß Heiligkeit die Grundeigenschaft Gottes sei. Oder soll mit dem Satz ausgesprochen werden, daß Gott keine Person ist, wie er auch kein Gebet im gewöhnlichen Sinne als Sprechen mit Gott kennt, sondern nur das Denken an eine bestimmte Eigenschaft Gottes[27].

Es ist, als ob im Hintergrunde all dieser Auseinandersetzungen über das letzte Ziel des Menschen ironisch und besser wissend die Überzeugung der Zeit gestanden hätte, deren Sprecher abermals Kant ist: Gott kann von uns nichts empfangen, wir dürfen bei ihm keine Hofdienste annehmen; es ist eine Vergewaltigung des Sittlichen, wenn wir es gegen seine innere Sinnrichtung benützen, um uns einem höheren Wesen damit wohlgefällig zu machen[28].

Der größte Stein des Anstoßes für die Aufklärung ist die Forderung des Christentums nach unbedingter und kritikloser Unterwerfung des Verstandes unter die Offenbarung. Der Josefinismus wollte nicht häretisch sein, es aber auch nicht mit der Aufklärung ganz verderben; er wollte vor allem den Vorwurf des Unvernünftigen von der katholischen Religion abwehren. Dieses Dilemma löste er auf eine nicht sehr glückliche Weise: er gab vor, an Begriff und Inhalt der Offenbarung unbedingt festhalten zu wollen; in der Praxis jedoch entfernte er fast alle suprarationalen Dogmen aus seinem Credo.

Theoretisch betont die josefinische Pastoraltheologie also allgemein die Übernatürlichkeit des Christentums, lehnt ausdrücklich eine Theologie, die sich nur auf die Vernunft stützt, ab: *dogma proponatur ut nec rationi repugnare nec nervum revelationis praescindere videatur*[29]. Auch die Existenz von eigentlichen Glaubensgeheimnissen wird bejaht, doch Fragen nach dem „Wie" werden abgelehnt.

Praktisch aber wird schon dadurch der erste Abstrich von diesen Prinzipien gemacht, daß das Ziel des Christentums auf die Förderung der Sittlichkeit beschränkt wird. Ferner wird zwischen sogenannten praktischen und theoretischen Glaubenswahrheiten

[24] Fingerlos II, 94.
[25] Fingerlos II, 127.
[26] Fingerlos II, 121 f.
[27] Fingerlos II, 143 f. 288.
[28] Kant a. a. O. 153 u. Anm.
[29] Powondra II, 38.

unterschieden, je nachdem sie mittelbar oder unmittelbar für die Moral nützlich sind. Für die Lehrverkündigung werden nur die praktischen Wahrheiten empfohlen; die anderen sind nur soweit vorzutragen, als auch sie der Sittlichkeit dienen können. Ja, es wird erklärt: wäre eine Lehre nur Geheimnis und hätte sie gar keine moralische Beziehung zur Welt, sie wäre gar nicht geoffenbart worden, weil Gott nichts nur wegen der Neugierde der Menschen tut[30]. Abermals also der bekannte Mangel an Verständnis für den Glaubensakt als solchen und die Worte Christi: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen und den Du gesandt hast[31]". Reichenberger versucht auch eine gewisse Auflockerung der Grenzen zwischen Vernunft und Offenbarung[32]. Er rechnet zum christlichen Glaubensgut jene sittlichen Forderungen, die früher zur Zeit der ersten Christen bloß geglaubt, heute aber bereits gewußt werden infolge des Lichtes der Aufklärung. Weiters zählt er zum Christentum im engeren Sinne natürliche Wahrheiten, die bloß unterdessen der menschlichen Vernunft noch nicht zugänglich sind. Diese Sätze können richtig verstanden werden, da er immer nur sittliche Wahrheiten vor Augen hat. Die berechtigte Frage ist nur, in welcher Absicht so gelehrt wurde. War es ein Entgegenkommen gegen die Aufklärung? Wir erinnern uns unwillkürlich an die Worte Kants: Offenbarung ist nicht mehr als eine Vorstufe der Vernunft[33]! Die größte Verfälschung des Offenbarungsgutes vollzog sich jedoch in der josefinischen Gnaden- und Sakramentenlehre.

Wir kommen zur Gnadenlehre der josefinischen Pastoraltheologie. Bei Giftschütz kommt das Wort „Gnade" in beiden Teilen seiner Pastoral nicht vor, nur die Zusammensetzung „Gnadenwahl"[34]. Reichenberger versteht unter Gnade nur rein sittlichen Beistand[35]. Einzig in seinen Katechesen, die vor seiner Pastoral erschienen sind, ist von Gnade die Rede, die als *gratia sanctificans* verstanden werden kann[36]. Doch hat wenigstens Hye für uns die freudige Überraschung, daß in seinen Katechesen sogar der Ausdruck „heiligmachende Gnade" gebraucht wird, ein Beweis, daß auch diesen Theologen die Sache wohl bekannt war, wenn sie auch wegen ihrer Übernatürlichkeit meist verschwiegen wurde[37]. Spechtenhauser kennt Gnade nur in der Bedeutung von Freundschaft Gottes und Verzeihung der Sünde, ohne aber die Rechtfertigung als Wiederherstellung der Gotteskindschaft darunter zu

[30] Hinterberger II, 28.
[31] Jo 17, 3.
[32] Reichenberger, Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters I, 288.
[33] Kant a. a. O. 109 f.
[34] Giftschütz I, 55. 59.
[35] A. Reichenberger, Religionsunterr. Wien 1799, I, 111.
[36] Reichenberger, Religionsunterr. I, 282.
[37] A. Hye, Religionsunterricht für die erwachsenere Jugend der christkatholischen Kirche, Wien 1815, 248.

verstehen[38]. Auch für Hinterberger ist Gnade nur ethische Hilfe[39]. Unklar ist die Lehre bei Pollaschek[40]. Ausgenommen ein einziges Mal, da er von der Disposition spricht, sind seine Ausdrücke niemals derart, daß die *gratia elevans* und nicht nur die *gratia sanans* gemeint sein muß. Dieselbe Unklarheit finden wir bei Powondra[41]. Er sagt richtig: die göttliche Gnade ist zur Erreichung des letzten Zieles notwendig. Dann aber wird diese Gnade näher bestimmt: *haec gratia non nisi finem hominis moralem respiciat.* Fingerlos kennt das Wort Gnade nicht[42]. „Der Mensch ist im Besitze einer erhabenen Natur, er ist ein unbedingt freies Wesen, keine Gewalt kann ihn von der Beobachtung der Gesetze abbringen, er ist da von der übrigen Allheit ganz unabhängig und kann durch eine unendliche Reihe von Handlungen zu einem immer höheren Grad der Vollkommenheit gelangen." Fingerlos geht also einen Schritt weiter, da er auch eine sittliche Gotteshilfe ablehnt. Auch bei Jais vermissen wir die wünschenswerte Klarheit. Er rät den Brautleuten zu beichten, um sich in den Stand der Gnade Gottes zu setzen und den Segen Gottes zu empfangen[43]. Was versteht er unter „Stand der Gnade"? Er predigt ausschließlich von helfenden Gnaden. Von seiner Predigt über die gute Meinung haben wir bereits gesprochen[44]. Ähnlich vergißt er in seinen Reden über den Leib als Tempel Gottes immer auf das Wesentliche daran, die heiligmachende Gnade[45]. Außerdem findet sich bei ihm der Satz: Das Leben der Seele besteht in der Gnade Gottes und die Gnade Gottes besteht in der Freundschaft mit Gott[46]. Im ausschließlichen Sinne ist eine solche Begriffsbestimmung vom Tridentinum verurteilt worden[47]. Wir dürfen aber annehmen, daß nur der homiletische Zweck diese Ungenauigkeit verursacht hat; um so mehr, da Jais die Folgen des Gnadenverlustes doch wieder richtig aufzählt[48]. Zenner bringt dann, wie schon erwähnt, die heutige Lehre der Kirche in den üblichen Termini[49].

Seit der Zeit der Kirchenväter wurde ununterbrochen gelehrt, daß Gott Mensch geworden ist, um uns Menschen gottähnlich zu machen. Und man verstand unter dieser Gottähnlichkeit eine Angleichung an die göttliche Natur, nicht bloß sittliche Vollkommenheit, wie auch Christus analog die menschliche Natur angenommen hatte. Die eben dargelegte Gnadenlehre zeigt, wie dürftig bei den

---

[38] Spechtenhauser I, 10. 19.
[39] Hinterberger IV, 97.
[40] Pollaschek, Regulae past. 32. 41. 82; über die Disposition vgl. 227.
[41] Powondra I, 30. 45. 49 f; II, 75; V, 14 u. ö.
[42] Fingerlos I, 281.
[43] Jais, Bemerkungen 187.
[44] Jais, Gastpredigten 208.
[45] Jais, Gastpredigten 113 f.
[46] Jais, Predigten 261.
[47] Denz.-Umberg 821.
[48] Jais, Gastpredigten 263.
[49] Zenner, Instructio 1; Die heiligen Zeiten 95 u. ö.

Josefinern diese Gottesebenbildlichkeit ausgefallen ist. Wohl kennen sie die gleichen Ausdrücke „Wiedergeburt", „Ebenbild", „Gotteskindschaft", aber ihr Inhalt bleibt vollständig in der natürlichen Ebene, im rein Sittlichen haften.

Den letzten Zweifel an einer rein sittlichen Interpretation des Geheimnisses der Gnade benimmt uns die josefinische Sakramentenlehre. Selbst das Wort Sakrament wird ängstlich gemieden. Statt dessen ist von „äußerlichen Religionsgebräuchen" die Rede, die den Zweck haben, gute Gesinnungen hervorzubringen oder zu erhalten, um das Herz zu gottseligen Empfindungen zu erheben und um die Erbauung zu befördern[50]. Während Reichenberger in seinen Katechesen noch einen annähernd richtigen Begriff bringt, heißt es auch bei ihm in der Pastoral: Sakramente sind Zeichen zur Belebung guter Gesinnungen, sind feierliche Handlungen, die mit der größten Einfachheit die erhabensten, kraftvollsten Ermunterungen ausdrücken, sind Zeremonien, die aber nicht zum Wesentlichen der Religion gehören[51]. Ähnlich lehren Hinterberger, Spechtenhauser, sogar Lauber nach seiner „Bekehrung". Pollaschek bringt folgende Sätze: *sacramenta sunt media virtutis, quia 1) tribuunt aut augent gratiam, 2) quia hoc ipso dignam praedispositionem requirunt, 3) quia ex se per sacros ritus plures christiani religionis veritates in memoriam revocant et motiva bene agendi suppeditant*[52]. Alle angeführten Wirkungen der Sakramente sind offenbar rein sittlich zu verstehen. Powondra zählt ähnlich als Früchte der Sakramente auf: Weckung frommer Gefühle, Förderung der Tugend und an dritter Stelle die Mitteilung der Gnade Christi[53]. Und auch bei dieser Gnadenwirkung wird als besonderer Vorteil gebucht, daß sie beim Empfänger eine bestimmte ethische Verfassung voraussetzt.

Powondra entwickelt sogar eine eigene Theorie, wie die Liturgie und speziell die Sakramente sittlich wertvoll gemacht werden können[54]. Zunächst verlangt er, damit nicht alle Möglichkeit einer Gnadenerwerbung genommen werde, daß die Liturgie nicht willkürlich sei. Dieser Satz läßt vermuten, daß die Aufklärung stellenweise an eine eigenmächtige Neuordnung der Zeremonien geschritten war. Dann unterscheidet Powondra bei den verschiedenen Riten einen zweifachen Sinn, einen wörtlichen und einen mystischen. Der erstere ist von Christus, der zweite soll vom Seelsorger den Sakramenten unterlegt werden. Die Taufe z. B. reinigt von den Sünden und nimmt in die Gemeinschaft der Kirche auf. Dies die wörtliche Bedeutung der Taufhandlung. Die mystische wendet sich an die Eltern und regt sie zu gewissenhafter Erziehung an. Für die mystische Erklärung gibt er verschiedene Regeln. Ist der

[50] Giftschütz II, 4. 36. 40.
[51] Reichenberger, Pastoralanweisung V, 6. 11. 195.
[52] Pollaschek, Moralis christiana I, 666.
[53] Powondra II, 75.
[54] Powondra II, 49.

wörtliche Sinn dunkel oder unserer Zeit fremd, so soll nur der mystische Sinn dargelegt werden. Doch darf es nie so geschehen, als ob er und nicht der wörtliche von Christus beabsichtigt wäre. Schließlich meint Powondra, Christus habe bewußt nur solche Zeichen eingesetzt, die außer der Mitteilung der Gnade auch eine symbolische, sittliche Bedeutung haben, wenn es auch ein Unrecht wäre, in dieser allein den Zweck der Sakramente zu sehen.

Fingerlos hat über die Sakramente nur den abfälligen Satz: „Sie werden als Mittel angesehen, durch die der Mensch geheiligt werden sollte, ohne daß er es nötig hätte, zu seiner Heiligung einen wesentlichen Beytrag zu machen“[55]. Im übrigen ist er für eine beträchtliche Kürzung der Tauf- und Firmungszeremonien[56]. Die Beichte als Mittel zur Vergebung der Sünden scheint er überhaupt abzulehnen[57]. Sicher ist, daß nach ihm die vorausgehende Besserung wichtiger ist, als die Reue; eine weitere Konsequenz seines Gottesbegriffes.

Was die Wirkweise der Sakramente betrifft, scheint die josefinische Pastoral die Lehre vom *opus operatum* nicht zu kennen oder besser gesagt: nicht kennen zu wollen. So betont Giftschütz: die äußerlichen Religionshandlungen sind insoweit nützlich, als der Empfänger innere Empfindungen, also rein subjektive Akte damit verbindet[58]. Hinterberger vertritt die gleiche Ansicht, da er schreibt: „daß die Sakramente nur wirksam sein können, wenn sich der Empfänger durch eigene Kraftanwendung ihrer würdig macht“[59]. Um uns den Zweifel zu nehmen, ob es sich vielleicht bloß um den würdigen Empfang handelt, lehrt er von der Eucharistie: „Aus dem Zwecke des Sakramentes folgt von selbst, daß auch hier nicht die äußere Handlung, sondern (!) die Beschaffenheit des Gewissens gelte[60].“ Fingerlos' Meinung geht dahin, „daß der Mensch nicht geheiligt werde, wenn er sich nicht auch zugleich selbst heiliget, und daß die Sakramente ohne eine solche Annahme tugendhafter Gesinnungen nur mißbraucht werden“[61]. Doch kennt er die richtige Lehre vom *opus operatum:* „Von den hl. Sakramenten hat das Volk (nur das Volk?) größtenteils (!) den Begriff, daß sie ihre Wirkungen, die Heiligung des Menschen, vorzüglich durch sich selbst hervorbringen, und daß sich der Mensch dabey ganz oder größtenteils nur leidend zu verhalten habe . . .“[62] Wenn der Seelsorger bei der Vorbereitung zum Empfang der Sakramente das Gewicht auf die sittliche Haltung legt, „so wird dabey das, was die Kirche von der Wirksamkeit lehret, gar nicht in Anspruch genommen (!), sondern es wird nur dargetan, was von der Seite

[55] Fingerlos II, 153.
[56] Fingerlos II, 128.
[57] Fingerlos I, 228; II, 84 f. 190. 208.
[58] Giftschütz II, 147.
[59] Hinterberger IV, 97.
[60] Hinterberger IV, 113.
[61] Fingerlos II, 153.
[62] Fingerlos I, 228.

des Menschen selbst ... dazu erfordert wird. Diese Verfahrungsart kann nicht gesetzwidrig sein. Denn wenn die Menschen ihrerseits das thun, was sie beim Empfang der Sakramente zu thun haben, so wird dabey auch Gott das leisten, was ihm allenfalls noch zu leisten übrig seyn mag"[63]. Die Frage ist nun, wieviel für Gott „allenfalls" zu leisten übrig bleibt. Diese Stelle zeigt übrigens neuerdings, daß es den Josefinern an der Kenntnis der streng kirchlichen Lehren nicht gefehlt hat.

Die Disposition für den würdigen Empfang der Sakramente wird fast allgemein mit den vagen Ausdrücken umschrieben: Reinheit des Gewissens, Wiederversöhnung, lebendiger Glaube, sittliches Leben. Selten finden wir das Wort „Stand der Gnade"[64].

Über das Wesen der einzelnen Sakramente erfahren wir: „Die erste Religionshandlung, welche nach der gegenwärtigen Lage des Christentums mit dem Menschen vorgenommen wird, ist die Taufe." „Um die Getauften in dem Taufbunde zu befestigen, sie an die damals gemachten Verheißungen zu erinnern und wider manche Versuchungen mit Muth auszurüsten, erteilt man ihnen die Konfirmation, die Firmung." „Man pflegt in der römisch-katholischen Kirche über die Schwerkranken Gebete zu verrichten, mit welchen man mancherley Salbungen verbindet." So Giftschütz[65]. Ähnlich Reichenberger, Spechtenhauser, Hye. Über die Eucharistie schreibt Pollaschek: *Susceptio eucharistiae est publica commemoratio et confessio Domini et eius doctrinae, eius beneficiorum, eius in remissionem peccatorum toleratae mortis et summi erga totum humanum genus amoris ... participatio huius sacramenti roborat fidem et spem nostram*[66]. Gewiß, wir dürfen in einem Pastorallehrbuch keine exakten Definitionen der Sakramente erwarten. Aber in diesen bewußt oberflächlichen Umschreibungen zeigt sich doch klar die Einstellung zu diesen Heilsmitteln: Geringschätzung und rein sittliche Bewertung. Entsprechend dazu herrscht über den öfteren Empfang der Sakramente nur die eine Überzeugung: man müsse das Volk von dem Vorurteil abbringen, als ob darin das Wesen der Religion läge. Denn „die reine Tugend des Christen (bestehe) nicht im öfteren Genusse des Altarsakramentes"[67]. Daher darf auf keinen Fall die Seelsorge nur auf die Sakramentenspendung beschränkt werden, weil dann viele religiöse Bedürfnisse nicht gestillt würden[68]. Selbst Zenner wagte es nicht, am Ende der josefinischen Zeit zum täglichen Gebrauch aufzumuntern[69].

Es ist eine selbstverständliche Folge dieser Gnaden- und Sakramentenauffassung, wenn auch die Dogmen von der Erbsünde, von

[63] Fingerlos II, 155.
[64] u. a. Hinterberger IV, 102, 114; Reichenberger, Religionsunterricht II, 111.
[65] Giftschütz II, 41. 42. 61. 146 f.
[66] Pollaschek, Moralis christiana I, 673.
[67] Spechtenhauser II, 264 f.
[68] Powondra I, 49.
[69] Zenner, Instructio 67.

Himmel und Hölle, von der Gemeinschaft der Heiligen sittlich umgedeutet werden. Verlor der Mensch durch die Erbsünde nur sittliche Werte, wie Reichenberger und seine Schüler lehren, dann haben die Sakramente die Aufgabe, eben nur diesen Verlust gut zu machen[70]. Und ist das Ziel kein übernatürliches, ist es nur ein Himmel ohne eine *visio supernaturalis Dei* wie dies Giftschütz und andere voraussetzen, dann ist auch eine *gratia elevans* überflüssig[71].

Wir fassen zusammen: die Darstellung der Gnadenlehre in der josefinischen Pastoraltheologie ist ein Überhören der Berufung des Menschen zur übernatürlichen Gotteskindschaft, ein Vorbeigehen somit am Wesentlichsten des Christentums. Die ganze Folge der übernatürlichen und suprarationalen Wahrheiten, Erbsünde, Erlösung, Gnade, Sakramente, *visio* (und entsprechend *poena damni*) werden umgedeutet und auf einen moralischen Nenner gebracht. Denn der Begriff der heiligmachenden Gnade als *donum physicum supernaturale* geht über menschliches Begreifen hinaus und mußte sich daher eine solche Fassung gefallen lassen, die den Forderungen der Zeit entsprach. Daher gibt es nur sittlich helfende Gnaden, daher bringen auch die Sakramente nur sittliche Wirkungen hervor. Mehr ist auch nicht mehr notwendig, da die diesseitige und die jenseitige Glückseligkeit nur graduelle Unterschiede aufweist und daher eine Erhöhung der menschlichen Natur nicht gefordert erscheint.

Eine gewisse Entschuldigung für dieses Verkennen der Gnade könnte die Tatsache bieten, daß erst dem Vaticanum ein Schema vorlag zur Definierung der Gnade als *permanens supernaturale donum a Deo animae infusum atque inhaerens*[72]. Aber eine Analyse verschiedener Entscheidungen des Tridentinums über die Rechtfertigung ergibt, daß schon damals unter Gnade mehr verstanden wurde als nur Freundschaft Gottes, Nachlassung der Sünden, sittliche Hilfe. Auch zeigen die Pastoralwerke, die unmittelbar vorher erschienen (etwa das Manuale Parochi des Jesuiten F. Hertzig aus dem Jahre 1761), daß die dogmatische Entwicklung über das Wesen der Gnade nicht erst zur Zeit des Vaticanums zum Abschluß gelangte[73]. Obendrein wird von den Josefinern nicht bloß die *gratia sanctificans* verschwiegen, sondern dasselbe ist der Fall auch für jene Wahrheiten, die ihr theologisch vorausgehen bzw. folgen, also Erbsünde usf. Übrigens war diesen Theologen die kirchliche Lehre ja gar nicht unbekannt. Wir haben wiederholt darauf verwiesen[74]. Es ist also unser negatives Urteil über die Gnadenlehre der josefinischen Pastoral kein Vorgreifen der dogmatischen Entwicklung.

---

[70] Reichenberger, Pastoralanweisung II, 219 u. a.
[71] Giftschütz I, 62 f.
[72] Collectio Lacensis VII, 517—18.
[73] F. Hertzig, Manuale Parochi seu Methodus, Tyrnaviae 1761.
[74] Vgl. u. a. oben Anm. 63.

3. Wir treffen in der josefinischen Pastoraltheologie auf eine zweite Gruppe von Lehräußerungen, die wohl auch innerlich mit der Aufklärung zusammenhängen, aber doch mehr Ergebnisse von Nebenströmungen sind, zum Teil schon aus früherer Zeit. Es sind dies Lehren über Papst und Kirche in der Form, wie sie der Episkopalismus, Konziliarismus und das Staatskirchentum vortrugen.

Der Inhalt der Ekklesiologie ist etwa dieser: Christus wollte alle Menschen in einer Gesellschaft vereinigen, deren höchster Zweck wechselseitige Beförderung der christlichen Tugend und Religion sei[75]. Dann wird allgemein die Oberhoheit des Konzils über den Papst gelehrt. Das Allheilmittel für die Gebrechen der Kirche sind die allgemeinen Synoden[76]. Sie sind unfehlbar, der Papst nur dann, wenn seine Lehrentscheidungen von der ganzen Kirche anerkannt werden[77]. (Lauber hat eine Privatmeinung, nach der nur die Konzilien der ersten vier Jahrhunderte die Unfehlbarkeit besitzen, da die späteren von der strengen Beichtpraxis abgegangen sind[78].) Die päpstliche Jurisdiktion reicht nicht weiter als die bischöfliche[79]. Die Apostel haben die gleichen Vollmachten erhalten wie Petrus, daher gelten die päpstlichen Gesetze nicht ohne weiteres für die ganze Kirche. Auch die päpstlichen Reservatfälle bedürfen zu ihrer Gültigkeit bischöfliche und kaiserliche Zustimmung[80]. Dem Pfarrer ist ein größerer Einfluß auf die Diözesanregierung einzuräumen, die auf den Diözesansynoden ausgeübt werden soll[81]. Schließlich kommt der Kirche keine Gewalt zu, im Ablaß Sündenstrafen vor Gott nachzulassen, sondern es werden durch ihn nur die kanonischen Strafen, vorausgesetzt die richtige Bußgesinnung, aufgehoben[82].

Was das Staatskirchentum betrifft, so müssen wir die Tatsache feststellen, daß bei den josefinischen Pastoraltheologen, ausgenommen Jais, keine Anzeichen vorhanden sind, daß die Eingriffe des Staates in das kirchliche Bereich als Unrecht angesehen wurden. Sie finden alles in Ordnung und bringen unterschiedslos alle diesbezüglichen Bestimmungen. Es ist nicht notwendig, Einzelheiten anzuführen, da sie genugsam bekannt sind. Wir greifen nur einen Punkt heraus, das Eherecht[83]. Zum Beweis der staatlichen Kompetenz für die katholischen Ehen wird die Sentenz verteidigt, daß beim Sakrament der Ehe der Vertrag die Materie, der Segen des Priesters die Form ausmacht. Über den Ehekontrakt kommt ausschließlich dem Staate alle Gewalt zu; er darf u. a. Ehehindernisse

[75] Spechtenhauser I, 97.
[76] Schwarzl, Anleitung I, 27. 35. 50 u. ö.
[77] Giftschütz I, 116; Pollaschek, Moralis christiana I, 11.
[78] Lauber, Der strenge Beichtvater IV, 15 f.
[79] Lauber, Kurzgefaßte Anleitung I, 375.
[80] Giftschütz II, 113.
[81] Schwarzl II, 281.
[82] Lauber, Institutiones II, 216.
[83] Giftschütz II, 122. 116 ff; Schwarzl, Anleitung II, 360.

aufstellen, dispensieren usf. Die Vollmachten über das Sakrament hat dann selbstverständlich die Kirche. Später wird dann doch der Kirche das Recht eingeräumt, Ehehindernisse aufzustellen, aber nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern durch Verzicht des Staates auf sein Recht. Diese These wurde auch nach 1794, dem Jahre ihrer Verurteilung, gelehrt.

Wie wir sahen, befinden sich unter den angeführten Sätzen über die Kirche mehrere, die auf der Synode von Pistoja vorgetragen und von Pius VI. verurteilt wurden[84]. Wenn die josefinische Pastoral daran festhielt trotz der Verurteilung, so gewiß nicht allein deshalb, weil Franz II. das päpstliche Dekret nicht promulgieren ließ. Vielmehr war es eine konsequente Anwendung des Satzes, daß Entscheidungen des Papstes nur dann Geltung haben, wenn sie von der ganzen Kirche angenommen wurden.

Es ist ein schlechter Scherz, wenn sich Pollaschek selbst korrigiert, daß er fast vergessen hätte, das Thema Kirche in sein Predigtprogramm aufzunehmen[85]. Der Eindruck, den wir über die josefinische Haltung zur Kirche gewinnen, ist etwa dieser: Den Lehren über sie liegt eine gegenüber Rom gleichgültige, wenn nicht feindliche Tendenz zu Grunde zu Gunsten einer mehr territorialen Machtausweitung, sei es staatlichen, sei es bischöflichen Rechtes. Neben früheren Zeitströmungen, wie Konziliarismus, hat auch die Aufklärung selbst die Auffassung von der Kirche stark beeinflußt. Es fehlt daher das richtige Verständnis für das kirchliche Lehramt, das als lästig empfunden wird. Unausgesprochen macht sich die Überzeugung geltend: Die fortschreitende Aufklärung wird über kurz oder lang eine positive Religion entbehren können. Gleichzeitig resultiert aus der josefinischen Gnadenlehre der andere Irrtum, der zu dieser Mißachtung führte: die Kirche wird bloß als eine religiöse Organisation betrachtet, mit ähnlichen Aufgaben wie der Staat, dazu bestimmt, Sittlichkeit und Glückseligkeit zu fördern, nur in einer anderen Richtung. Es wird also abermals das übernatürliche Moment, die Gemeinschaft des göttlichen Lebens übersehen.

Doch läßt sich auch in der Ekklesiologie, und diesmal mit mehr Grund, die Entschuldigung geltend machen: die meisten josefinischen Irrtümer über die Kirche sind erst im Vaticanum endgültig klargestellt worden. Trotzdem ist es unerfreulich zu sehen, mit welcher Heftigkeit gerade das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes bekämpft wurde. Es ist für dieses päpstliche Privileg kein einziges Wort in der ganzen josefinischen Pastoral geschrieben worden. Begreiflich, nachdem z. B. die „Wöchentlichen Wahrheiten", die Predigtkritiken des aufgeklärten Wien, berichten konnten, daß „nicht einmal ein Franziskaner Lektor, ja nicht einmal Patritius Fast" (der Sprecher der konservativen, kirch-

[84] u. a. Denz.-Umberg 1540. 1559. 1509 f.
[85] Pollaschek, Regulae pastorales 35.

lichen Richtung zu St. Stefan in Wien) sich mehr getraut, dem Papste Unfehlbarkeit beizulegen[86].

4. In der Aufklärung werden verschiedene Perioden unterschieden, Entwicklungsstufen, die sich hinsichtlich des Verhältnisses zum Christentum durch eine zunehmende Ablehnung der Offenbarung voneinander unterscheiden. K. Aner hat für die protestantische Theologie in der Zeit der Aufklärung folgende Entwicklung nachgewiesen[87]: Die erste Stufe, der Wolffianismus, betont den Unterschied zwischen kontra- und suprarationalen Wahrheiten, bestreitet, daß es widervernünftige Sätze in der Offenbarung gibt und hält treu am Begriff und Inhalt der Offenbarung fest. Es ist also eine mehr apologetische, abwehrende Haltung, die diese erste Stufe einnimmt. Die Neologie, die zweite Periode, entfernt alle scheinbar kontrarationalen Sätze aus dem Glaubensinhalt und das ist fast das gesamte spezifisch christliche Lehrgut, behält jedoch den Begriff der Offenbarung als Wort Gottes an die Menschen bei. Der Rationalismus endlich als dritte Stufe vollzieht den letzten Schritt: nach ihm besteht volle Gleichheit zwischen Offenbarung und Vernunft, diesmal offen ausgesprochen, zugleich aber lehnt er den bisherigen Begriff der Offenbarung ab, so daß Christus nicht mehr ist als ein besonders berufener Lehrer, nicht aber Künder des Wortes Gottes.

Hat die katholische Aufklärung den gleichen Entwicklungsgang durchgemacht? In welche Stufe ist vor allem der Josefinismus einzureihen? Oder die Frage anders gestellt: was ist das letzte Prinzip der josefinischen Theologie? Eindeutig ist die Antwort über Fingerlos, dessen Rationalismus klar zu Tage liegt. Nach der anderen Richtung steht die Haltung Zenners außer Zweifel. Ähnliches gilt von Jais. Und die anderen? Gewiß sie wollten alle Begriff und Inhalt der Offenbarung gewahrt wissen. Aber tatsächlich gaben sie dennoch den Großteil des katholischen Glaubensgutes preis. Und auch das, was noch übrig blieb! Ist z. B. die *gratia sanans* der Josefiner übernatürlich zu verstehen? Oder die Sakramente, die ihrer übernatürlichen Wirkweise durch Leugnung oder Unterschlagung des *ex opere operato* beraubt wurden? Unsere Antwort auf die Frage nach der Entwicklungsstufe der josefinischen Aufklärung muß zwischen Theorie und Praxis unterscheiden. Theoretisch hielten die Aufklärer an Begriff und Inhalt fest, praktisch aber versuchten sie, das übernatürliche Glaubensgut auf ein Mindestmaß herabzudrücken und vollzogen damit, wenn auch verschieden stark, eine deutliche Annäherung an die Neologie.

Gewiß wollen wir auch die Versuche nicht übersehen, die Religion zu verteidigen, die Angriffe einer religionsfeindlichen Philosophie abzuwehren. Leider geschah diese Apologie mit gänzlich unzureichenden Mitteln. Es fehlte vor allem der Kontakt mit der

[86] Wöchentliche Wahrheiten 1783, 2. Bd. 11.
[87] K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, 4.

profanen Wissenschaft. Doch die größte Gefahr lag darin, daß die Träger dieses Kampfes für die Kirche selbst gar sehr Kinder ihrer Zeit waren und zuerst bei sich selbst ein Kompromiß mit den Prinzipien ihrer Zeit schlossen, bevor sie den Kampf um die Grundsätze ihrer katholischen Weltanschauung aufnahmen. Es ist daher oft recht schwierig, festzustellen, was in ihren Darlegungen Apologie ist und was der Zeitgeist selbst. So ist bestimmt der moralische Religionsbegriff der Josefiner nicht bloß Aufklärung; in dem Bestreben, der Religion eine Existenzberechtigung gegen jene zu sichern, die eine religionslose Sittlichkeit verkündeten, betonten sie den Nutzen, ja die Notwendigkeit einer positiven Religion für die allgemeine Sittlichkeit. Ähnlich ist ihr liturgisches Interesse zu erklären; die rein ethische Erklärung der Zeremonien war wiederum nicht bloß Oberflächlichkeit. Durch das Studium der Quellen wollten sie das liturgische Tun verständlich machen. Erst später, da ihnen offenbar die Schwierigkeit zu groß erschien, Ausdrucksformen früherer Zeiten und antiker Völker dem modernen Empfinden näher zu bringen, verlegten sie sich ausschließlich auf eine rein moralische Erklärung der Sakramente. Aber das geschah wieder mit der apologetische Absicht (die zugleich eine Rechtfertigung vor dem eigenen aufgeklärten Gewissen bedeuten mochte), diesen Zeremonien den Schein der Magie zu nehmen und sie vor der Welt als ethisch wertvoll nachzuweisen. Dabei bleibt freilich bestehen, was wir früher über den Mangel der Glaubenssicherheit gesagt haben.

5. Nach dieser Analyse des Glaubensinhaltes der josefinischen Pastoral wollen wir noch kurz zu unserer anfangs angeführten Definition des Josefinismus zurückkehren. Wir zitierten Valjavec: Der Josefinismus ist ein Ausgleich zwischen den alten katholischen Anschauungen und dem Geiste der Aufklärung. Stärker als jede andere Religion ist der Katholizismus der Tradition und der Autorität verpflichtet. Auch lehrt er Geheimnisse im striktesten Sinne, für die es von Seiten der Vernunft nur Unterwerfung, keine Einsicht gibt. Dies waren die Schwierigkeiten, die sich einem Kompromiß zwischen alten und neuen Ideen gewaltig entgegenstellten. Mit knapper Not, nicht aber sehr befriedigend, gelang es, wenigstens letzteren Gegensatz mit der Unterscheidung von über- und unvernünftig zu überbrücken. Es ist klar, daß der von den Zeitgenossen angestrebte Vergleich zum Nachteil eines der Partner enden mußte oder aber in sich voller Widersprüche blieb. Tatsächlich bietet der Josefinismus ein widerspruchsvolles Bild. So sehr er sich bemüht, die katholischen Prinzipien festzuhalten, klafft doch ein offener Gegensatz zwischen seinen Grundsätzen und ihrer praktischen Anwendung. Es ist der Josefinismus, rein dogmatisch gesehen, ein Ausgleich zwischen beiden Weltanschauungen, aber derart, daß vom Christentum fast nur die Hülle, die Worte übrig blieben, der Inhalt aber weitgehend durch das Gedankengut der Aufklärung ersetzt wurde. Also ein rein

äußerlicher Ausgleich, auf keinen Fall aber eine Überwindung oder Durchdringung der Aufklärung vom Glauben und von der Offenbarung her, wie dies die Aufgabe gewesen wäre, die jede Zeit von neuem der Theologie stellt. Die josefinische Theologie hat diese Aufgabe nicht gelöst.

III.

Wir wollen noch kurz die Ursachen andeuten, die zur Formung des josefinischen Christentums geführt haben. Zunächst sind es jene Gründe, die zur Aufklärung überhaupt führten. Weitgehend ist die Aufklärung eine Reaktion auf die Barockzeit[1]. Es ist vielleicht nicht zufällig, wenn die katholische Restauration mit einem *Ad maiorem Dei gloriam* beginnt und am Ende der Aufklärung dieser Satz als letzte Bestimmung in einem offenen Angriff (durch Fingerlos) abgelehnt wird. Viel echte Begeisterung für wieder erwachte religiöse Ideale und hohes Heldentum im Dienste des Reiches Gottes hatte diese Parole weit über die Mauern eines Ordens hinaus ausgelöst. Dieser Wille zur größtmöglichsten Verherrlichung Gottes hatte sich in der Kunst des Barock den lautesten Ausdruck geschaffen. Aber dieser Enthusiasmus war nicht auf seiner ersten Höhe geblieben, hatte sich nicht in ursprünglicher Reinheit erhalten, sondern war zu einer sehr äußerlichen Gottesverehrung herabgesunken, war zu einer prunkvollen Äußerlichkeit geworden. Nicht überall, aber vielfach. Es ist doch eigenartig, wenn z. B., wie uns Gustav Schnürer aufmerksam macht, in Frankreich Laien eine strengere Handhabung der Moral verlangten, wenn der Jansenismus trotz seiner rigorosen sittlichen Forderungen so viele Anhänger gewinnen konnte[2]. Es war eine Mahnung an die Kirche, daß die Erfüllung des Willens Gottes durch ein sittliches Leben nach wie vor einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Religionsbegriffes bildete.

Viel zur Veräußerlichung des religiösen Lebens trug die Unwissenheit bei, zumal in Deutschland, verschuldet durch die langen Glaubenskriege. An Stelle eines wohlunterrichteten Glaubens trat der Aberglaube, der sich in Hexenwahn, kritiklosem Heiligen- und Reliquienkult, in Wundersucht, in religiös wertlosem Wallfahren auswirkte. All die angeführten negativen Seiten der Barockzeit waren ebenso viele Angriffsziele für die folgende Aufklärung, die sich alle in der Forderung trafen: Ablehnung aller Äußerlichkeiten innerhalb der Religion. Nur mehr die persönliche Leistung sollte als religiös wertvoll gelten. Alles, was den Eindruck von Mechanismus machte, der keine moralischen Forderungen an den Menschen stellte und keine sichtbare Förderung der Tugend hervorbrachte, wurde abgelehnt, also auch jene Wirkweise, welche die

[1] Vgl. zum folgenden G. Schnürer, Kath. Kirche und Kultur in der Barockzeit, Paderborn 1937.
[2] Schnürer 649.

Schultheologie mit *ex opere operato* bezeichnet, wie wir sie bei den Sakramenten und ähnlich beim Ablaß und den Segnungen finden.

Auch die zweite stärkere Komponente, die intellektuelle Seite, hatte ihre Antithese in der Barockzeit. Reformation und Gegenreformation waren eine theologische Auseinandersetzung gewesen. Sie waren es so sehr, daß es zu einer Überbetonung der theologischen Wissenschaft durch die Kirche kam und zu einer Vernachlässigung der anderen Wissenschaften. Gefährlicher aber als dieser Mangel an Verständnis war das Mißtrauen gegen jede profane Forscherarbeit außerhalb des theologischen Bereiches. Eine übertriebene Ketzerfurcht kannte bei Beurteilung von wissenschaftlichem Fortschritt nur die beiden Kategorien: Orthodoxie oder Häresie. Eine kleinliche Zensur, vielfach in unberufenen Händen, vollendete das Unglück. Es kam so weit, daß nichtkatholische Gelehrte in rein wissenschaftlichen Werken nicht einmal zitiert werden durften. Die Folge davon war, daß die katholischen Universitäten, vorab die italienischen, ihre Hegemonie an die nordischen Hochschulen abtreten mußten.

Daher ging die Reaktion zunächst daran, diese lästigen Fesseln zu sprengen. Es geschah vor allem in der Befreiung von Rom durch Schwächung des kurialen Einflusses und durch enge Begrenzung seines Machtbereiches: der Primat ist fast nur mehr ein Ehrenvorrecht. Um so lauter wird die bischöfliche Jurisdiktion als *propria* und nicht nur als *delegata* verkündet. Die päpstliche Unfehlbarkeit wird radikal geleugnet und die Glaubensverkündigung auf demokratisch-naturrechtliche Grundsätze gestellt: Entscheidung durch die Gesamtkirche in völlig freien Konzilien. Diese Befreiung von Rom war um so leichter, da der Staat, nicht aus ganz selbstlosen Gründen, dazu willfährig seine Hand bot und die Stellung der Kurie wenig gefestigt schien. Der Kampf um die Erhaltung des Kirchenstaates hatte das Papsttum in drückende Abhängigkeit von den weltlichen Fürsten gebracht; es war keine angesehene Kirche, die den Kampf mit der Aufklärung aufnahm. Die Mittel, die sie einst in ähnlichen Situationen angewendet hatte, standen ihr nicht mehr zur Verfügung, die Wirksamkeit der neuen Mittel, die ihr von nun an dienen sollten, ihre göttliche Sendung und innere Kraft, hatte sie bis dahin noch zu wenig erkannt. So kam es zu dieser weitgehenden Loslösung von Roms Einfluß, der uns in den verschiedenen Pastoralwerken begegnet ist. Konkret gesprochen: daß in Österreich ungehindert theologische Irrtümer verbreitet werden durften, daß selbst Bischöfe in ihren Hirtenbriefen unkirchliche Sätze verkünden konnten, zeigt, wie groß die Selbständigkeit gegenüber Rom bereits gediehen war.

Es war der Aufklärung nicht genug, die Stütze der Tradition und der autoritätsgebundenen Wissenschaft ausgeschaltet zu haben; das neue Prinzip der freien Forschung wurde nun auch bei den geoffenbarten Wahrheiten in Anwendung gebracht. Anfangs bildete noch die Unterscheidung von suprarational und

kontrarational einen gewissen Hemmschuh, um aber schließlich doch überwunden zu werden. Die stärksten Angriffe richteten sich gegen jene religiösen Wahrheiten, die vorgaben, eine Wirkung zu besagen, Gnade, Sakramente, obwohl ihre Wirkung rational nicht feststellbar war. Gegen sie erhob man den Vorwurf des Magischen, also einer Abart des Aberglaubens.

Dies in etwa die bekannten Hintergründe der katholischen Aufklärung und auch der Aufklärung überhaupt. Denn es ist interessant zu beobachten, wie sich selbst Kant mit den Problemen Papst, Kirche, Gnade und Sakramente abgibt, obwohl doch diese Dinge für ihn als Protestanten überwundene Angelegenheiten waren[3]! Unmittelbar haben zur Formung des Josefinismus, so wie er uns in seiner Pastoraltheologie entgegentritt, beigetragen: die italienische Aufklärung durch die Werke Muratoris, die protestantische Aufklärung Deutschlands, das aufgeklärte Naturrecht und einigermaßen der Jansenismus.

Der Einfluß Muratoris ist ohne Zweifel größer, als er in der josefinischen Pastoral sichtbar wird. Hier beschränkt er sich, wie wir bereits ausführten, auf die Gestaltung eines „reinen" Gottesdienstes nach Muratoris „Wahrer Andacht". Bestimmend waren außerdem seine Gedanken über das Verhältnis von Kirche und Staat; Josef II. hat geradezu das Bild des Herrschers, entworfen in der Schrift „Glückseligkeit des gemeinen Wesens", zu kopieren versucht[4].

Deutlicher läßt sich in der eben besprochenen Pastoraltheologie der starke Einfluß auf den Josefinismus aufweisen, der von der protestantischen Aufklärung ausging. Wir stoßen hier auf eine geradezu unglaubliche Belesenheit in der protestantischen Literatur. So empfiehlt Giftschütz seinen Lesern akatholische Schriften für die Jugend-, Familien-, Soldaten- und Strafseelsorge[5]. Ebenso für die Betreuung des Landvolkes. Seine erbaulichen Worte für Kranke, seine Beweise und Belehrungen zur Bekehrung von Juden und Ungläubigen soll der Seelsorger aus den gleichen Quellen schöpfen. Werke derselben Autoren sollen zur Einführung in die Hl. Schrift und zur Lesung selbst dienen. Wenn auch die Neologie und verwandte Strömungen von einzelnen scharf abgelehnt werden, die Prinzipien wurden trotzdem weitgehend übernommen. So charakterisiert Powondra den Sozinianismus mit ähnlichen Worten, wie wir den Josefinismus gezeichnet haben: Sie stützen sich zwar auf die Autorität der Offenbarung und die Worte Christi, aber sie unterschlagen wesentliche Dinge des Christentums; für die Lehrverkündigug empfehlen sie, alle jene Wahrheiten, die zwar geoffenbart sind, aber das menschliche Erfassen übersteigen, nicht offen zu bekämpfen, aber stillschweigend zu

[3] Kant, a. a. O. passim.

[4] L. Muratori, Von der Glückseligkeit des gemeinen Wesens, als dem Hauptzweck des regierenden Fürsten, München 1788.

[5] Giftschütz I, 309. 305. 308. 283. 294. 312. 31. 213 f. 51 f.

übergehen[6]. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß der Einfluß, den der Josefinismus vom aufgeklärten Protestantismus erfuhr, nicht eigentlich evangelische Lehren vermittelte, sondern nur die allgemein aufgeklärte Haltung und ihre Grundsätze mitteilte. Thesen, die als spezifisch protestantisch angesehen werden könnten (zur Dämonologie, zur Erbsünde), sind ebensogut von der Aufklärung her zu verstehen.

Der josefinische Begriff von der Kirche, besonders über ihr Verhältnis zum Staate, ist auch eine Wirkung des aufgeklärten Naturrechtes. Säuberlicher und glücklicher ist hier der Ausgleich zwischen alten und neuen Gedanken im josefinischen Kirchenrecht gelungen. Von der Offenbarung her wurde die göttliche Stiftung anerkannt und nicht etwa wie beim Staat ein religiöser Staatsvertrag angenommen. Auch glaubte man, aus der Geschichte die Verpflichtung des Staates ableiten zu können, die Kirche zu beschützen. Und diese Verpflichtung gab dem Staat das willkommene Recht *in sacra*. Es handelte sich um zweierlei: das Definieren der Dogmen (das wurde selbstverständlich zur Gänze der Kirche belassen) und ihre Verkündigung. Zum zweiten gehörte die Konzilsberufung, Bücherzensur, Weihevorschriften u. a. Diese Rechte nahm der josefinische Staat als Schirmvogt der Kirche für sich in Anspruch[7].

Das Naturrecht hingegen gab dem Staat das *ius summae inspectionis* oder das *ius circa sacra*. Begründet wurde dieses Recht damit, daß die Oberaufsicht des Staates alle Störung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit, die etwa von einer religiösen Gemeinschaft ausgehen könnte, verhindern muß. Daher verlangte der josefinische Staat für sich das Recht, über alle disziplinären Einrichtungen der Kirche zu wachen. Damit rechtfertigte er seinen Anspruch, auch den Bullen des Papstes sein Placet erteilen zu dürfen, weil mit ihnen gewöhnlich disziplinäre Vorschriften verbunden waren (Exkommunikation). Außerdem umfaßte dieses *ius circa sacra* die Ordensreform, die Profeß, die Exklusive bei der Papstwahl u. a.[8].

Es hat nicht an Tendenzen gefehlt, weniger freilich unter den Theologen, als vielmehr unter den Juristen, das Naturrecht noch mehr in die kirchliche Verfassung einzubauen. Frühere Zeitströmungen, vor allem der Konziliarismus, boten dazu willkommene Handhaben. Der Grundsatz der Konzilien von Konstanz und Basel, daß alle kirchliche Gewalt *radicaliter* im Volke ruhe und nur die Ausübung der Rechte an die Hierarchie übertragen werde, wird neuerdings vorgebracht[9]. Einmütig wird dann vom Kirchen-

---

[6] Powondra II, 24.

[7] u. a. J. Pehem, Praelectiones in Jus ecclestiaticum univ. (2 Bde.) I, Wien 1778, 513.

[8] Ebd. I, 540 u. ö.

[9] u. a. P. J. Riegger, Institutiones Jurisprudentiae ecclesiasticae (4 Tle.) I, Wien 1774, 185.

recht und der Pastoral gelehrt, daß der Papst dem Konzil untergeordnet sei. Die Ausrichtung nach dem Naturrecht geht dann noch weiter. Es wird wenigstens als wünschenswert hingestellt, daß bei der Wahl von kirchlichen Würdenträgern die Zustimmung des Volkes eingeholt werde[10].

Wie ist der Einfluß des Jansenismus auf die josefinische Weltanschauung zu beurteilen? Seine Wirkung war nicht so groß, als wir es angesichts seiner Werbetätigkeit und des ausdrücklichen Schutzes durch den österreichischen Staat erwarten würden. Trotz des kaiserlichen Verbotes der Bullen *In coena Domini* und *Unigenitus* haben keine eigentlich jansenistischen Ideen in Österreich dauernd Eingang gefunden. Ähnliche religiöse Erscheinungen, wie sie der Jansenismus aufweist, sind zwar vorhanden — wir haben bereits auf sie hingewiesen —, aber es muß ihnen nicht unbedingt jansenistisches Gedankengut zugrunde liegen. Scheinbar am kräftigsten hat sich der Einfluß Port-Royals auf die strenge Beichtpraxis ausgewirkt, die wir immer wieder antrafen. Doch läßt auch sie sich bei näherem Zusehen aus den schon angeführten Prinzipien der Aufklärung verstehen. Jansenius und seine Jünger stellten an das *opus operantis* beim Sakramentenempfang Höchstforderungen: die innere Besserung mußte über den bloßen Vorsatz hinaus schon vor der Lossprechung erreicht worden sein. Die Bedeutung des *opus operatum*, das gerade für diesen Heilungsprozeß erst die helfenden Gnaden bringen sollte, wurde dabei übersehen. Genau so legte auch die Aufklärung einzig Wert auf die persönliche sittliche Leistung und vernachläßigte das *opus operatum* der Sakramente.

Wir kommen zum Endergebnis. Eingangs stellten wir als Grundsatz auf: der Wert einer kirchlichen Reform, will sie nicht ein Widerspruch zum Begriff der katholischen Kirche sein, wird nach beiden beurteilt, nach ihrem Verhältnis zum Dogma und ihrem praktischen Nutzen. Entsprechend haben wir unsere Frage formuliert: Wie verhält sich der Josefinismus zum überlieferten Worte Gottes, wie zur Lehre der Kirche?

Bei aller Anerkennung der apologetischen Bemühungen bleibt der josefinischen Pastoral der Vorwurf nicht erspart, daß sie es verabsäumt hat, die neuen Ideen innerlich zu überwinden. Sie hat vielmehr wesentlich christliche Begriffe mit aufgeklärtem Inhalt erfüllt, wenn auch nicht immer bewußt und mit Absicht, so doch aus einer großen inneren dogmatischen Unsicherheit heraus. Zum Vorwurf einer unkatholischen Haltung und der daraus resultierenden Irrtümer tritt der andere, daß sich der Josefinismus auch zu den falschen Anschauungen über Kirche und Papst der verschiedenen anderen Zeitströmungen bekannt hat.

[10] u. a. ebd. I, 148.

Und doch hat der Josefinismus, wie jede andere Fehlentwicklung innerhalb der Kirche, seine Sendung. Auch er hat zum dogmatischen Aufbau und zur inneren Festigung der katholischen Kirche beigetragen, in einer Weise freilich, an die er nie gedacht, die im deutlichen Widerspruch stehen sollte zu seinen heiligsten Prinzipien. Nicht um jenes Verdienst geht es, daß er Heiligen- und Reliquienkult von abergläubischen Auswüchsen befreite. Dieses Verdienst ist nicht sehr groß, weil die Reform nicht vom Dogma her, sondern von seinen aufgeklärten Prinzipien kam und in das andere Extrem führen wollte, zur vollständigen Unterdrückung.

Das größere Verdienst, wenn man es so nennen kann, liegt wohl darin: Durch die Lehren der Aufklärung wurde die Gesamtkirche auf die Fragen um die päpstliche Gewalt aufmerksam, die einer endgültigen und endscheidenden Klärung bedurften, eine Aufgabe, die bald das Vaticanum lösen sollte. Ein weiteres Verdienst des Josefinismus wie der Aufklärung überhaupt: Durch sie kam es der Kirche zum Bewußtsein, wie schädlich sich die rein negative Stellung zur modernen Wissenschaft auswirkte. Es genügte also nicht, sich durch Verurteilung vor ihren Resultaten zu schützen, vielmehr war die beste Verteidigung des Dogmas eine rege Mitarbeit, eine Forderung, die erst später durch Einrichtungen wie Bibelinstitut und andere Forschungsinstitute erfüllt wurde.

Wir kommen zur zweiten Frage unserer Untersuchung: Was hat der Josefinismus für das religiöse Leben geleistet, soweit sich dies aus der vorliegenden Arbeit erschließen läßt?

Man kann in der Kirchengeschichte die Erfahrung machen, daß Glaubenswahrheiten, die früher schon vorhanden waren, plötzlich in den Vordergrund treten und nun anregend, befruchtend, ja erneuernd auf das ganze religiöse Leben einwirken. Hat vielleicht auch die josefinische Periode eine solche Erneuerung aufzuweisen? Am ehesten würden wir erwarten, daß etwa die Nachfolge Christi, als das Höchstmaß sittlicher Vollendung das Verständnis jener Zeit gefunden und edle Begeisterung geweckt hätte! Es ist nicht geschehen; der Josefinismus hat keine solche Idee in den Vordergrund gerückt, am wenigsten die Nachfolge Christi. Lehnte er doch die Höchstforderung Jesu, seine evangelischen Räte, unverstanden ab.

Dies ist nicht einmal der Hauptvorwurf, der ihm gemacht werden kann. Schwerer wiegt die Anklage, daß er das religiöse Leben in Gefahr gebracht und auf weite Strecken zerstört hat. Es geht eine gerade Linie vom aufgeklärten moralischen Religionsbegriff zum Religionsbegriff des Liberalismus, zur Religion der bloßen Anständigkeit, die vielleicht noch Pflichten gegen Gott kennt, sie aber mit allen anderen auf die gleiche Stufe stellt. Und noch mehr: das geheime Bestreben der josefinischen Moral, auch vor Gott autonom zu sein, mündet ein in die liberale Sittlichkeit aus Selbstachtung und sogenannter innerer Anständigkeit.

Die weiteren Gefahren wollen wir bloß erwähnen: Gefährdung des sakramentalen Lebens, von der die Statistiken dieser Jahre eine beredte Sprache führen; subjektivistische Lehrverkündigung auch innerhalb der Kirche: Wir erinnern an die wiederholten Mahnungen, bei der Predigt sich ja an die kirchlichen Lehren zu halten!

Am Ende unserer Untersuchung müssen wir leider feststellen: den Ehrentitel „reformkatholisch" verdient der Josefinismus auf Grund unserer Studie über seine Pastoraltheologie nur sehr bedingt. Denn auch das, was der Kirche aus dieser Bewegung als Gewinn zugeflossen ist, war wohl durch den Josefinismus veranlaßt, aber nicht aus seinen Prinzipien erwachsen.

ZUM BEGRIFF DES MORALISCHEN WUNDERS

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

Die theologische Disziplin der Apologetik zerfällt bekanntermaßen in zwei Teile. Man könnte den ersten Teil den religions-philosophischen nennen, obwohl er als solcher stellenweise dürftig ausfällt. Denn man begnügt sich, einige Grundbegriffe zu erläutern, als da sind: Religion, Offenbarung, Mysterium. Dafür nimmt die Behandlung der Offenbarungskriterien einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Daß dabei das absolute Wunder als ein primäres Kriterium herausgestellt wird, ergibt sich aus dem Wesen der Sache. Trotz der ausführlichen philosophischen Analyse des Wunders klafft aber auch hier eine Lücke. Es lassen sich nämlich drei Arten von Wundern unterscheiden: das physische, das intellektuelle und das moralische Wunder. Während man dem physischen und dem intellektuellen Wunder eine philosophisch-spekulative Beachtung schenkt und man des genaueren aufzeigt, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit beide Arten des Wunders als Offenbarungskriterien gelten können, fällt eine spekulative Besprechung des moralischen Wunders eigentlich unter den Tisch.

Freilich im zweiten Teil der Apologetik, wo die gewonnenen Kriterien auf die Lehre Christi angewendet werden, taucht das moralische Wunder als gleichberechtigt mit den andern Wundern auf. Daß es dann wie ein *Deus ex machina* wirkt, ist allerdings kein Wunder. Denn es nimmt sich ein wenig sprunghaft aus, wenn nach Darstellung der katholischen Märtyrer der Untersatz erscheint: *hoc est evidenter miraculum morale.* Das gleiche gilt, wo nach Schilderung der Schwierigkeiten, die sich der Verbreitung des christlichen Glaubens in den Weg stellen, derselbe Untersatz wiederholt wird. Daß es gewaltige Schwierigkeiten gab und daß sie überwunden wurden, wird meist gut herausgearbeitet. Aber der Untersatz: *hoc est evidenter miraculum morale* bleibt trotz allem ein wenig unbefriedigend.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, den Begriff des moralischen Wunders zu klären. Es sei aber ausdrücklich bemerkt, daß die kurze Untersuchung nicht den Anspruch erhebt, Endgültiges und Abschließendes auszusagen. Vielmehr sollen nur lose zusammengereihte Anregungen vorgelegt werden, die dem Zweck dienen, das moralische Wunder auf eine philosophisch gesicherte Ebene zu heben und seine Eigenschaft als Offenbarungskriterium zu beleuchten.

1. Begriff des moralischen Wunders

Wir legen unserer Erörterung die generische Definition des Wunders zugrunde, wie sie innerhalb der christlichen Apologetik traditionell geworden ist, ohne erst im einzelnen den Nachweis ihrer Berechtigung zu erbringen. Vier Elemente werden bei der Bestimmung des Wunders als eines Gattungsbegriffes namhaft gemacht: 1. daß das Wunder ein sinnlich wahrnehmbares Geschehnis ist; 2. daß es sich vom gewöhnlichen Lauf der Dinge abhebt; 3. daß es, als Wirkung betrachtet, jenseits der Reichweite der irdischen Ursachen liegt; und 4. daß es auch als Wahrheitsnachweis einer religiösen Lehre gewirkt wurde.

Das vierte Element der Definition ist rein apologetischer Natur und gehört nicht zum Wesensbegriff des Wunders schlechthin, wird aber

in der Apologetik der Definition beigefügt, weil sich diese Disziplin ja für das Wunder als Offenbarungskriterium interessiert.

Das zweite Element der Definition legt den Akzent auf das Ungewöhnliche, da sonst die Aufmerksamkeit der Menschen nicht erregt und das Wunder als Wunder nicht bemerkt würde. Das Wunder setzt also voraus, daß der Ablauf der Dinge nach Gesetzen geregelt ist. Apologetisch gesehen, wird sich das Wunder immer dort ereignen, wo der Mensch aus dem täglichen Umgang mit der Natur in Erfahrung gebracht hat, wie die Dinge abrollen müssen.

Das dritte Element spricht von den irdischen Ursachen und setzt das Wunder jenseits ihrer Reichweite an. Sollte das Wunder derart sein, daß es in seinem Bewirkt-werden-können nicht nur außerhalb des Bezirkes der irdischen, sondern aller geschaffenen Ursachen schlechthin liegt, so spricht man von einem absoluten Wunder. Im andern Fall, wo ein Geschehnis zwar nicht von irdischen Ursachen, wohl aber von geschaffenen reinen Geistern herrühren kann, hat man es mit einem relativen Wunder zu tun, wenn sich nachweisen läßt, daß Gott als moralische Ursache für die Tätigkeit des reinen Geistes im innerweltlichen Raum anzusehen ist.

Da die geschaffenen Ursachen, allgemein gesehen, über physische, intellektuelle und moralische Kräfte verfügen, teilt man das Wunder in die entsprechenden Arten ein und erhält physische, intellektuelle und moralische Wunder, je nachdem ein Geschehnis die physischen, intellektuellen und moralischen Kräfte der geschaffenen Ursachen übersteigt.

Weil die Begrifflichkeit des moralischen Wunders zur Diskussion steht, muß des genaueren untersucht werden, was mit dem Ausdruck „moralische Kräfte" gemeint ist. Denn selbstverständlich wird der Inhalt dieses Ausdrucks in die Definition des moralischen Wunders eingehen müssen und seine Klarstellung ist für das Verständnis des moralischen Wunders unerläßlich.

Das Wort „moralische Kräfte" wird von Geschöpfen ausgesagt, die mit Freiheit begabt sind, und zwar insofern sie mit Freiheit begabt sind. Es deutet also auf nichts anderes hin als auf die Leistungsfähigkeit des geschöpflichen freien Willens. Und da das Wunder sich im irdischen Raum abspielt, im irdischen Raum aber nur der konkrete Mensch mit moralischen Kräften ausgestattet ist, so ist mit dem Wort „moralische Kräfte" jeweils die Leistungsfähigkeit des konkreten menschlichen freien Willens gemeint. Die Aktuierung dieser Leistungsfähigkeit zeigt nun eine gewisse Gesetzmäßigkeit. Es bestehen Verhaltungsnormen, denen sich die Menschen in ihren freien Willensentschlüssen für gewöhnlich anschmiegen. In der scholastischen Philosophie werden diese Normen *leges morales* genannt.

Die Verhaltungsnormen, von denen die Rede ist, können sich auf den Menschen als Individuum oder auf ihn als Gemeinschaftswesen beziehen, können sowohl deduktiv als auch induktiv gewonnen werden. So sagt man z. B. vom Individuum aus, es setze ohne Grund keine Handlungen, durch die sein Leben unmittelbar zerstört wird. Vom Menschen als Gemeinschaftswesen gelten Normen wie: daß die Mutter ihre Kinder liebt; daß niemand ohne Grund lügt, usw.

Wenn wir versuchen, in die Fülle und das Gewirre der Verhaltungsnormen eine vorläufige Ordnung zu bringen, so wird sich zeigen, daß die einen auch aus der Betrachtung der abstrakten Menschennatur

gewonnen werden können, während in den andern sich die konkrete Ordnung anmeldet, innerhalb derer der Mensch steht. So ergibt sich z. B. aus der Analyse der abstrakten Menschennatur höchstens, daß der Mensch sterben kann, aber nicht, daß er sterben muß. Denn einerseits ist er ein Ausgedehntes und als solches teilbar und zerstörbar; anderseits drängt die Seele, zu deren Grundverfasung es gehört, Form des Körpers zu sein, auf die Erhaltung des Kompositums hin. Aus der Tatsache, daß sowohl ein Sterbenkönnen als auch eine Tendenz zur Selbsterhaltung besteht, läßt sich wohl schließen, daß der Mensch vernünftigerweise keine Handlungen setzen wird, die eine direkte Zerstörung seines Lebens bedeuten. Die Induktion jedoch, die sich mit dem konkreten Menschen befaßt, zeigt nicht nur ein Sterbenkönnen, sondern auch das Gesetz des menschlichen Sterbenmüssens. Weiterhin ergibt die Induktion, daß der Mensch für gewöhnlich nicht nur keine Handlungen setzt, durch die sein Leben zerstört wird, sondern daß er Handlungen setzt, durch die das aktuelle Sterbenmüssen hinausgeschoben wird.

Im folgenden werden wir mit den induktiv gewonnenen Verhaltungsnormen operieren müssen. Die Induktion stellt ja eine Grundlage dar, die Vertrauen verdient. Im Gegensatz zu den Thesen des Positivismus läßt sich durch die Beobachtung feststellen, daß gewisse Verhaltungsweisen des Menschen konstant sind. Bei der Erklärung dieses Phänomens wird sich häufig ergeben, daß der einzig mögliche Erklärungsgrund darin liegt, daß gewisse Verhaltungsweisen mit der Wesensstruktur des Menschen verknüpft sind. Solche Verhaltungsweisen würden demnach, um scholastisch zu sprechen, *consecutive* zur Natur des konkreten Menschen gehören. Wo aber etwas *consecutive* zur Natur des konkreten Menschen gehört, wird es vorzufinden sein, wo immer sich der konkrete Mensch vorfindet. Damit ist die konstant bleibende Verhaltungsweise zur Norm und zum Gesetz erhoben, nicht im Sinn eines verpflichtenden Gesetzes, sondern im Sinn eines Satzes, der Gesetzmäßigkeit des Verhaltens anzeigt. Wir wollen dergleichen Sätze, wie schon vorher, Verhaltungsnormen nennen.

Abschließend läßt sich aus dem Gesagten auch die Definition des moralischen Wunders schöpfen. Wir möchten es dahin definieren, daß es eine Verhaltungsweise ist, die sich von den gewöhnlichen Verhaltungsweisen des konkreten Menschen derart unterscheidet, daß sie als jenseits der Leistungsfähigkeit des sich selbst überlassenen menschlichen Willens liegend anzusehen ist. Und da uns das moralische Wunder als absolutes Wunder interessiert, so ist klar, daß solche Verhaltungsweisen ausfindig gemacht werden müssen, die nur durch einen direkten Eingriff Gottes erklärbar sind.

2. Das konkrete moralische Wunder

Verglichen mit dem physikalischen Gesetz hat die Verhaltungsnorm den großen Nachteil, daß sie etwas über das Verhalten einer frei wirkenden Ursache aussagt. Es liegt aber oft im Machtbereich der freien Ursache, ihre Verhaltungsweise im Gegensatz zur Verhaltungsnorm zu formen. Dazu genügt oft ein erkanntes Motiv, das ein Abweichen von der Verhaltungsnorm nahelegt. So z. B., wenn jemand aus Pflichtbewußtsein sein Leben aufgibt.

Mitunter läßt sich eine ungewöhnliche Verhaltungsweise einfachhin durch die abnormale Veranlagung eines Menschen erklären. Wenn eine Frau einen Abortus herbeiführt um in ihrem Vergnügen nicht gestört zu sein, so handelt es sich um die Verkümmerung eines fundamentalen Instinktes, also um eine Abnormalität. Die Verhaltungsnorm, die aussagt, daß die Mütter ihre Kinder lieben, hat für diesen Fall ihre Geltung verloren. Anders ist es, wenn die Frau sich das Kind nehmen läßt, um das eigene Leben zu retten. Hier findet ein Konflikt zwischen zwei Verhaltungsnormen statt und in der freien Entscheidung zeigt die Frau, daß sie ihr eigenes Leben mehr liebt als ihr Kind, nicht aber, daß sie ihr Kind gar nicht liebt. Die Abnormalität, die ein Abweichen von den Verhaltungsnormen begründet, muß aber nicht immer minderwertig sein. Es kann z. B. vorkommen, daß einer von Natur aus mit einem so starken Mitleidsgefühl ausgestattet ist, daß er sich seiner ganzen Habe begibt, obwohl im allgemeinen die Anhänglichkeit ans Eigentum etwas Gesetzmäßiges ist.

Um ein Abweichen von den Verhaltungsnormen zu erklären, ist in gewissen Fällen ein Eingreifen Gottes denkbar, mit dessen Hilfe der menschliche Wille eine außergewöhnliche Schwungkraft entwickeln kann.

Jedenfalls steht fest, daß die Verhaltungsnormen nur eine hypothetische Gewißheit besitzen. Während aber bei den physikalischen Gesetzen die hypothetische Gewißheit nur das mögliche Eingreifen einer außerirdischen Ursache vorsieht, muß die Verhaltungsnorm sich damit abfinden, daß ihre Gesetzmäßigkeit durch eine Abnormalität oder ein entsprechendes Motiv durchbrochen werden kann. Darum ist es auch bei der Beurteilung der Verhaltungsweise eines Individuums so schwer zu sagen, ob sich bei einem bestimmten Fall ein moralisches Wunder zugetragen habe. Daraus ergibt sich auch die Problematik bezüglich des Martyriums als eines Offenbarungskriteriums. Rein philosophisch gesehen, läßt sich aus dem Einzelmartyrium überhaupt nichts folgern[1]. Beruft man sich aber auf eine größere Anzahl von Martyrien, dann erhebt sich die heikle Frage, wie hoch die Zahl angesetzt werden muß, damit man von einem moralischen Wunder sprechen kann. Diese Frage erhält eine besondere Schärfe, wenn man in der Geschichte nachblättert. Man braucht nur von den Judenverfolgungen des Mittelalters zu lesen, wo viele starben, die sich durch Annahme der Taufe, also durch Aufgabe ihres Glaubens, das Leben hätten erhalten können[2].

---

[1] Man vergleiche damit die Worte Benedikt XIV.: *Admisso ergo, ut in Gentilibus modo explicato verae virtutes morales reperiri possint, remanet, ut examinetur, an in eis aliqua ex virtutibus ad gradum heroicitatis ascendere possit; et deinde, an nonnulli ex dictis Gentilibus eas in gradu heroico habuerint... Et, spectata quidem rei natura, nihil videtur obstare, quin inter Infideles aliquis ex. gr. ex impulsu honestatis pure naturalis ad conservandam pudicitiam sive conjugalem, sive virginalem non semel, sed pluries se morti exponat: in quo proinde rerum eventu non videtur esse dubitandum de virtute eius heroica; sic enim agens ex rectae rationis dictamine ceteros quamvis castos et fortes excellit in virtute Castitatis, et Fortitudinis.*

De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione l. III c. 21, 7 (Opera omnia, Prati 1840, III, 211.)

[2] P. Browe, Die Judenbekämpfung im Mittelalter: ZkTh 62 (1938) 197—213. 349—385.

Von den alten Scholastikern wurde häufig über die Frage disputiert, ob die plötzliche, sofort zur Vollkommenheit sich erhebende, langdauernde Bekehrung eines schlechten Menschen als Wunder anzusehen sei. Benedikt XIV. antwortete darauf also:

Communis ergo et recepta esse videtur sententia, ut impii justificatio vere et proprie miraculum sit, cum, adjuvante Dei Gratia, praeter ordinem consuetum fit, et in primo momento in quo est, seclusis consuetis praecedentibus minus perfectis dispositionibus, perfectionem assequitur, eodemque statu ad longum tempus perdurat[3].

Man darf bei den Worten dieses gelehrten Papstes nicht übersehen, daß sie von einem theologischen Standpunkt aus gesprochen sind. Die vorliegende Untersuchung möchte aber mit dem Problem philosophisch fertig werden. Rein philosophisch gesehen, mit Einbezug unserer heutigen psychologischen Kenntnisse und ohne von der Offenbarung Gebrauch zu machen, muß man wohl sagen, daß die geschilderte Bekehrung nicht ohneweiters als moralisches Wunder angesehen werden darf. Denn es ist in sich denkbar, daß durch einen günstigen Zufall ein Schatz an Motiven aus dem Unbewußten gehoben wird, der einen Menschen befähigt, ein hohes Tugendleben zu führen. Besonders dann, wenn ein starker Drang nach hoher Tugend schon vorhanden war.

Wegen der angemeldeten Bedenken scheint es apologetisch angebracht, das moralische Wunder so wenig als möglich im Verhalten eines Individuums finden zu wollen. Es soll darum gefragt werden, ob sich vielleicht im Verhalten einer Religionsgemeinschaft solche Züge zeigen können, daß eine Erklärung durch Abnormalität oder durch entsprechendes Motiv ausgeschaltet ist. Bezüglich der großen Religionsgemeinschaften gibt uns die Geschichte wertvolle Verhaltungsnormen an die Hand. Die wichtigste besagt, daß mit dem kulturellen Aufstieg der Menschen ein Niedergang der Religion zu verzeichnen ist. Und zwar äußert sich der Niedergang in der fortschreitenden Zersetzung und substanziellen Wandlung des religiösen Glaubensinhaltes. Die kulturhistorische Schule hat dargetan, daß die primitiven Völker den Eingottglauben und ein klares ethisches Gesetz besitzen. Beim Aufstieg aus der Sammelstufe zu den primären Kulturkreisen tritt der erste Zerfallsprozeß ein. Im Kulturkreis der Großjäger beginnt die Magie, im matriarchalischen Kreis der Ackerbauerinnen setzen Mondverehrung und blutige Menschenopfer ein, im patriarchalischen Kulturkreis der Nomaden melden sich die ersten Anzeichen eines anhebenden Polytheismus. Die Forschung hat ergeben, daß mit jedem Kulturkreis eine ganz bestimmte religiöse Einstellung verbunden ist und daß mit weiterem kulturellen Aufstieg auch ein weiterer Verfall und Wandel der Religion verbunden ist.

Außer diesem Gesetz des fortschreitenden religiösen Verfalls kann noch ein anderes namhaft gemacht werden, das sich innerhalb einer geschlossenen Kultur auswirkt: das Gesetz der heterogenen Assimilation. Das soll bedeuten, daß eine Religionsgemeinschaft in einer geistig aktiven Kultur sich von den tragenden Zeitideen so stark angreifen läßt, daß sie auch Unvereinbares in ihr Glaubensgut hineinnimmt und dessen Substanz zersetzt. Die Grundlage dieser Erscheinung dürfte im sozialen Wesen des Menschen liegen, der voll und ganz in seine profane Umwelt hineinzuwachsen sucht. Es soll wirklich keine

[3] Benedikt XIV., a. a. O., l. IV c. 28, 6 (IV, 322).

Polemik, sondern ein rein akademischer Hinweis sein, wenn dabei auf die Entwicklung der protestantischen Kirchen aufmerksam gemacht wird.

Man denke, um nur eine Einzelheit anzuführen, an die Behandlung der Evangelien innerhalb der lutherischen Kirche. In der Aufklärungszeit gaben die protestantischen Theologen mehr und mehr dem rationalistischen Druck nach, der alles Wunderbare und Übernatürliche in den Evangelien leugnete[4]. Man erklärte entweder alles natürlich, wie Heinrich Eberhard Gottlob Paulus in Heidelberg, oder vertrat die Akkomodationstheorie wie Johann Salomon Semler, oder huldigte mit Kant dem ethischen Symbolismus[5]. Dies Dogma hatte sich jedenfalls herausgebildet, daß es nämlich keine Wunder gebe. David Friedrich Strauß, der vom Hegelianismus kam, bedeutet eine neue wichtige Etappe, indem er das Wunderbare der Evangelien als spätere Mythenbildung ansieht. Nach ihm wurde das vorgebildete und mit Wundern verwobene Messiasbild der Juden einfachhin auf Christus übertragen. Albert Ritschl, der dem schon herrschenden Relativismus eine philosophische Grundlage gab, löste mit seinen unklaren Hinweisen auf das Reich Gottes jenen Zweig der protestantischen Forschung aus, der sich zur eschatologischen Schule entwickelte und in Albert Schweitzer ihren Höhepunkt und damit ihre skeptisch-mystizierende Haltung fand. Vom historischen Christus wußte man nichts mehr, nur im Innern konnte einem aufgehen, wer er sei. Während die eschatologische Schule sich entwickelte, hatte Wellhausen die Prinzipien der Quellenkritik an den Evangelien ausprobiert. Man fing an, ursprüngliche und spätere Schichten zu unterscheiden, man sprach vom ungeschichtlichen Mörtel, mit dem die kleinen, unverbundenen Anekdoten zu Evangelien zusammengeklebt wurden; und schließlich postulierte man verschiedene Redaktionen, wobei angenommen wurde, jeder Herausgeber habe das Seine getan, um den geschichtlichen Gehalt noch mehr zu verfälschen. Die formgeschichtliche Schule eines Dibelius und Bultmann übernahm diese Gedanken, ergänzte sie durch profanwissenschaftliche Anregungen und behauptete, daß die Paradigmata, bzw. Apophthegmata das älteste Gut der Evangelien darstellen, daß aber ihr „Sitz im Leben" keine Gewähr für ihre objektive Wahrheit gebe. Die Novelle oder Wundererzählung der Evangelien fand auch jetzt keine Gnade, sondern wurde als Erfindung verworfen. Jedenfalls läßt sich aus diesen kurzen Andeutungen ersehen, wie die Ablehnung des Übernatürlichen aufgenommen und in immer neuen Formen abgewandelt wurde.

Die Verhaltungsnormen der Religionsgemeinschaften (die erstgenannte hat die sicherste Geltung) enthalten hypothetische Gewißheit. Doch ist die Geltungsbedingung bereits in einer Weise formuliert wie bei den physikalischen Gesetzen: „falls keine außerirdische Ursache eingreift". Bei den Religionsgemeinschaften handelt es sich um eine Vielheit. Und da sich die Menschen für gewöhnlich an die Verhaltungsnormen anschließen, so folgt, daß die Geltung der Verhaltungsnormen um so unabweisbarer wird, je größer die Vielheit und je länger der in Rechnung gezogene Zeitabschnitt ist. Wenn es also seine Richtigkeit damit hat, daß es eine gesetzmäßige Verhaltungsweise des Menschen

[4] Ausführlich dargestellt von K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929.

[5] H. Straubinger, Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz, Freiburg i. Br. 1919, S. 63.

ist, beim Aufstieg zu einer anderen Kulturstufe den Glaubensinhalt zu verwandeln und zu zersetzen, dann erhält diese Verhaltungsnorm die Strenge eines physikalischen Gesetzes, sobald es sich um eine große Anzahl Menschen und eine lange Zeitdauer handelt. Denn, wie schon gesagt, für gewöhnlich befolgt der Mensch die Verhaltungsnormen. Wenn sich nun eine Religionsgemeinschaft, die eine unabsehbare Menge von Gläubigen aller Kreise umspannt, sich durch Jahrhunderte außerhalb der angeführten Gesetze entwickelt und die Substanz ihrer Religion unverfälscht bewahrt, so läßt sich eine solche *conspiratio voluntatum* von seiten der Gläubiger nicht mehr mit innerweltlichen Ursachen erklären. Sie widerspricht der Verhaltungsnorm, der sich die Vielheit unabweislich beugt.

Fragt man nun, wo die Ursache eines solch konstanten Verhaltens zu suchen sei, so dürfte die Antwort nicht allzu schwer sein. Denn es ist klar, daß die gesuchte Ursache über die *scientia media* verfügen muß. Es sind ja zwei Phänomene zu erklären: Die Verhaltungsweise, die sich von den sonst notwendig geltenden Gesetzen unterscheidet; und die freien Willensentscheide vieler, aus denen die erstaunliche Verhaltungsweise resultiert. Damit unübersehbare Scharen, die den verschiedensten Kulturen angehören, durch lange Zeitläufte sich zu demselben unwandelbaren Glaubensgut bekennen, ist eine besondere Lenkung erfordert, die voraussieht, in welcher Lage, durch welche Erkenntnisse und Motive die Einzelnen der überlieferten Lehre treu bleiben, und in deren Macht es auch gelegen ist, die Einzelnen in das konkrete Milieu hineinzustellen, das ihnen die für die tatsächliche Glaubenstreue notwendigen Erkenntnisse und Motive bereitstellt. Damit ist die Ursache, nach der gefragt wurde, insoweit bestimmt, als klar ist, daß sie mit der *scientia media* ausgestattet und zur Ausführung ihrer Pläne befähigt sein muß. Daß dies nur Gott sein kann, bedarf wohl keines weiteren Beweises. Für die Vertreter der *praemotio physica* würde der Gedankengang noch schärfer und geradliniger verlaufen.

Eine Religionsgemeinschaft, wie sie geschildert wurde, wird durch ihr Verhalten *eo ipso* auch zum Wahrheitskriterium des von ihr bekannten Glaubens. Denn es ginge nicht an, daß Gott auf wunderbare Weise zur Erhaltung eines Irrtums beitrüge.

Wenn wir uns zum Schluß noch fragen, wie die Verhaltungsweise einer Religionsgemeinschaft im einzelnen als *miraculum morale* in die Erscheinung tritt, so können wir auf die Worte des Vatikanischen Konzils verweisen, in denen die Kirche als *motivum credibilitatis* gefeiert wird[6].

Das moralische Wunder wird sich zunächst in der inneren Festigkeit der Religionsgemeinschaft äußern; die Gläubigen werden in Freiheit der unwandelbaren Lehre anhängen, die von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird. Dazu kommt die äußere Festigkeit, die auch zur Zeit der Verfolgung und der feindlichen Angriffe nichts vom Glaubensgut opfert. Von hier aus betrachtet nimmt das Martyrium als Ausfluß und notwendige Folge der äußeren Festigkeit klar die Züge des moralischen Wunders an.

Bei der Ausbreitung wird die Religionsgemeinschaft keinen Verlust und keinen Wandel in ihrem Glaubensgut zu beklagen haben, mag sie

[6] Sess. III. cap. 3. (Denzinger-Bannwart n. 1797).

auch in die verschiedensten Kulturen eindringen. Und ist sie in diesen Kulturen einmal heimisch geworden, so wird sie doch immer die gleiche im Glauben bleiben.

Daß die Glaubensgemeinschaft, die schon als moralisches Wunder dasteht, außergewöhnliche Fruchtbarkeit im Guten zeigen wird, ist selbstverständlich. Wo der wahre Glaube ist, sind auch religiöse und hohe ethische Forderungen gestellt. Der Glaube wird sich aber wandeln und sterben, wenn er nicht im Leben der Gläubigen zutage tritt. Die unerschöpfliche Fruchtbarkeit im Guten ist also mit der Lebendigkeit und Festigkeit des Glaubens verknüpft und nimmt ihrerseits auch die Züge des moralischen Wunders an.

DER KATECHISMUS DES Hl. PETRUS CANISIUS IN UNGARN

Von Desiderius Szentiványi S. J., Szeged

Der ungeheure Erfolg, der dem Katechismus des hl. Petrus Canisius beschieden war, ist kaum zu ermessen. Nicht nur im 16., sondern auch noch im 17. und 18. Jahrhundert war er innerhalb des deutschen Sprachgebietes alleinherrschend. Auch außerhalb des deutschen Sprachbereiches ist er bald bekannt geworden; denn im Todesjahr des Heiligen (1597) war er schon in englischer, französischer, griechischer, italienischer, polnischer, tschechischer, schottischer, ungarischer, schwedischer und spanischer Sprache erschienen. Leider kann heute nicht mehr genau festgestellt werden, wie viele Ausgaben der Katechismus erreicht hat; denn viele davon sind spurlos untergegangen. Wir wissen vom Jahre des ersten Erscheinens bis zum Tode des Heiligen, also in 42 Jahren, von mehr als 200 Ausgaben[1]. Nach der zusammenfassenden Darstellung von Gustav Schnürer[2] wären es insgesamt 550 Ausgaben. Zur raschen Verbreitung des Canisius-Katechismus hat die Verordnung Ferdinands I. viel beigetragen, kraft deren der Katechismus in allen Schulen seiner Länder eingeführt werden sollte.

Bekanntlich hat Canisius drei Katechismen verfaßt, von denen der mittlere, der sog. Parvus Catechismus Catholicorum am meisten gebraucht und in fremde Sprachen übersetzt worden ist[3]. Diesen mittleren, am meisten gelungenen Katechismus hat Nikolaus Telegdi, der spätere Bischof von Fünfkirchen im Jahre 1562, also kaum drei Jahre nach dem Erscheinen der Erstausgabe in die ungarische Sprache übersetzt. Der Titel war: A Keresztyensegnec Fundamentomirol valo rövid keonyvechke. Ki az Szentirasnak külöm külömb heleiből kerdes es felelletkeppen irattatott az Telegdi Miklos mester által, Deac nyelwből Magyar nyelwre forditatot. Bechben Niomtattotot Raphael Hofhalter által: urunk születese után 1562. esztendöben.

Dieses auf den ersten Blick so unscheinbare Werk war von großer Bedeutung. Es war nämlich damals der einzige ungarische katholische Katechismus, während auf protestantischer Seite viele Bibelübersetzungen, Erklärungen der Hl. Schrift und andere Werke vorhanden waren. Von der ersten Auflage ist bloß ein einziges Exemplar erhalten geblieben, das in der Universitätsbibliothek zu Basel zu finden ist. Das Ungarische Nationalmuseum ließ davon im Jahre 1883 eine Facsimile-Ausgabe verfertigen, die im National-Museum und in mehreren Bibliotheken Ungarns vorhanden ist. Der Katechismus wird wohl mehrere Ausgaben erlebt haben, die aber spurlos verschwunden sind. Im Ungarischen National-Museum zu Budapest wird z. B. ein Fragment aufbewahrt, das einen Teil des Titels eines solchen Katechismus darstellt; als Erscheinungsjahr wird 1596 bezeichnet. So kann man ruhig voraussetzen,

---

[1] O. Braunsberger, Entstehung und Entwicklung der Katechismen des sel. Petrus Canisius, Freiburg 1893, 169 f.

[2] G. Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit, Paderborn 1937, 277.

[3] Braunsberger, Entstehung und Entwicklung 103—106; derselbe, Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius: ZkTh 14 (1890) 730.

daß der Katechismus auch in den dazwischenliegenden 30 Jahren öfter erschienen ist.

Telegdi hat die Einteilung und den Umfang des Canisius-Katechismus völlig beibehalten. Die Übersetzung hat genau wie die ursprüngliche Ausgabe 122 Fragen und Antworten. Telegdi hat Canisius einfach wörtlich übersetzt.

Nach Telegdi hat der Jesuit Gregor Vásárhelyi im Jahre 1599 den Canisius-Katechismus wieder übersetzt. Der Titel lautet: Catechismus. Canisius Pétertől irattatot Keresztyéni tudománynak rövid summája, magyar Kalendariummal: és az egy igaz Hütnak bizonyos ismeretivel. Az Anya Sz. Egyházba való Caeremoniknak rövid értelméről való tanuság. Az üdvözülendő Léleknek tüköre. Hetedszaki Imádságok és lelki elmélkedések. Claudiopoli Anno Domini MDXCIX. Neben dieser in Klausenburg erschienenen ersten Ausgabe kennen wir noch drei, die alle in Wien erschienen sind und zwar in den Jahren 1604, 1615 und 1617[4]. Dem Katechismus ist ein Kalender beigedruckt, der der erste öffentlich erschienene ungarische Kalender war. Auch dieser Katechismus ist eine getreue Übersetzung des Canisius-Katechismus. Als Beigabe folgen noch Zitate aus der Hl. Schrift für die Wahrheit der katholischen Lehre. Zum Schluß wird eine Belehrung über die katholische Liturgie gegeben; es ist dies der umfangreichste Teil des Büchleins. Schließlich finden wir in diesem Büchlein noch verschiedene Gebete und Betrachtungen.

Von diesem Katechismus wurde eine Ausgabe mit Bildern hergestellt, die unter dem Titel Kereztyeni Tudomány, Jesuiták Szerzetbéli Canisius Peter által irattatot és képekel kijegyzetetet. Augustába, 1618. Nyomtatták Posonban MDCXXIV. esztendőben, erschien. Sie erlebte zwei Auflagen in den Jahren 1618 und 1624[5]. Den Text, der wörtlich von Vásárhelyi ist, illustrieren 103 Bilder, die aus dem Neuen und Alten Testament genommen sind.

Vásárhelyi hat seinen Katechismus auch eigens für Gymnasialschüler herausgegeben und zwar parallel mit ungarischem und lateinischem Text. Diese Ausgabe war beinahe bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in Gebrauch, wovon die vielen Auflagen Zeugnis ablegen. Der Titel war: Catechismus deákul és magyarul, irta Canisius Péter, forditotta Vásárhelyi Gergely. Nagyszombat, 1696. Wir haben noch aus den folgenden Jahren je eine Ausgabe: Nagyszomat 1649 und 1696, Kolozsvár 1700, Nagyszombat 1702, Bártfa 1708, Nagyszombat 1712 und 1727, Kolozsvár 1729, Nagyszombat 1730, Kassa 1733, Nagyszombat 1734, Buda 1735, Pozsony 1744 und 1747, Buda 1749, Pozsony 1758, Nagyszombat 1759, 1760 und 1762, Pozsony 1763 und 1765, Buda und Nagyszombat 1791, Csiksomlyó 1808, 1814, 1824 und 1835[6].

---

[4] Die erste und vierte Ausgabe ist in Mikháza (Siebenbürgen), die zweite und die dritte in Budapest im National-Museum zu finden.

[5] Von der ersten Auflage ist kein Exemplar bekannt; die zweite ist im Ungarischen National-Museum.

[6] Je ein Exemplar ist in Budapest im National-Museum oder in der Universitätsbibliothek zu finden. Siehe darüber näheres in meinem Buch: A katekizmus története Magyarországon, Budapest 1944, 58. 59.

Aus diesen Jahreszahlen ist ersichtlich, daß der Canisius-Katechismus in Ungarn mehr als zweihundert Jahre immer wieder gedruckt und ohne Unterbrechung gebraucht wurde. Neben dem Canisius-Katechismus ist im 16. Jahrhundert kein anderer erschienen, im 17. Jahrhundert bloß zwei, aber auch diese sind abhängig von Canisius. Den einen hat Martin Kopcsányi im Jahre 1616 geschrieben: A Kerestyen Tudománynak Rövid Sommájának Első része. Nyomtattatot Bécsbe MDCXXXVII. esztendöben. Die erste und zweite Auflage aus den Jahren 1616 und 1622 ist verlorengegangen, wir kennen bloß die dritte und vierte aus den Jahren 1637 und 1696[7]. Der Gedankengang ist vollständig dem Parvus Catechismus des Canisius entsprechend, nur der Text ist etwas gekürzt.

Der andere ungarische Katechismus aus dem 17. Jahrhundert ist eine Übersetzung der Theologia Catechetica von Peter Wittfelt, Münster 1656. Ungarisch ist sie im Jahre 1671 erschienen: Credo in Deum Hiszek egy Istenben, avagy Keresztyeni Tudománynak Első része. A hitről és a tizenkét Ágazatiról: Mellyet Deákul irt Jézus Társaságából való P. E. Witfelt Peter, Most pedig az Méltóságos Egri Püspök Szegedi Ferenc Urunk Ö Nagysága akaratyából és költségéből, Magyarrá fordittatott: ... Cassán MDCLXXI[8]. Bloß der erste Teil ist ausgeführt; der Plan der weiteren Teile ist aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich. Auf den ersten Blick sieht man den Einfluß des Canisius.

Im 18. Jahrhundert finden wir schon außerhalb des Canisius-Katechismus auch andere Katechismen, und zwar zum Teil solche, die ganz unabhängig sind vom Canisius, und solche, die unter dem Einfluß des Canisius entstanden sind. Unabhängig vom Canisius sind 14 Katechismen erschienen, die aber nicht mehr als 2 bis drei Ausgaben erlebt haben. Unter diesen ist der bedeutendste der Katechismus von Bellarmin, der 1744 ins Ungarische übersetzt wurde, aber nur noch eine Ausgabe erlebt hat[9].

Den bedeutendsten Katechismus, der unter dem Einfluß des Canisius entstanden ist, hat der Jesuit Ignaz Parhamer in deutscher Sprache geschrieben: Allgemein-nothwendiges Frag-Büchlein über die fünf Hauptstück des kleinen Catechismi Petri Canisii der Gesellschaft Jesu; aus gnädigstem Befehl und Anordnung Ihro Hochfürstlichen Eminentz Cardinalen von Kollonitz etc. etc. für alle Pfarren und Schulen der Wienerischen Ertz-Bischöfflichen Dioeces aufgeleget, und mit nützlichen Gesängern vermehret. Wien in Österreich 1750. Das war der bedeutendste Katechismus in Österreich-Ungarn ein halbes Jahrhundert hindurch. Dasselbe Werk finden wir unter dem Namen Missionsbüchlein. Mit diesem Titel ist er auch deutsch in Ungarn erschienen, und zwar in Nagyszombat 1760, 1768, 1774, in Pozsony 1773, in Buda 1799[10].

Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Christenlehr-Bruderschaft auch in Ungarn eingeführt. Gegründet in Italien 1560, erfreute sie sich einer

[7] In der Universitätsbibliothek zu Budapest.
[8] In der Universitätsbibliothek zu Budapest.
[9] Im Ungarischen National-Museum zu Budapest.
[10] Alle Ausgaben im National-Museum zu Budapest.

raschen Verbreitung. Bald kam sie nach Österreich und so nach Ungarn. Ihr offizieller Katechismus wurde das oben erwähnte Fragbüchlein. Nachdem die Bruderschaft in Ungarn eingeführt worden war, wurde auch das Fragbüchlein ins Ungarische übersetzt. Der Jesuit Adam Kereskényi hat es den Ungarn in ihrer Muttersprache zugänglich gemacht: A Jezus Társaságából való Canisius Péter által Egybe Szedett és Három Iskolára elosztatott Keresztény Hitnek ött fő tzikkelyeiről közönséges és szükséges kérdések könyvetskéje; Melly azon német nyelven ki-botsátott könyvecskéből magyarra fordittatott, mellyből még a Felséges Királyi Magzatok és Hertzegek és Hertzegnék az Hit ágazatait tanullyák. Kassán 1757.

Das Büchlein erlebte noch folgende Auflagen: Győr 1758, Buda 1758, Nagyszombat 1759, Kolozsvár 1760, Nagyszombat 1760, Győr 1760 und 1761, Kassa 1766, Nagyszombat 1769, Kolozsvár 1769 und 1773, Eger 1778, Buda und Nagyszombat 1778, Pozsony 1779, Buda und Nagyszombat 1780, Buda 1791, Pest 1784, Buda 1801[11]. Dem Katechismus sind verschiedene Begleittexte beigedruckt. Das Vorwort gibt Aufschluß über Gründung und Geschichte der Christenlehr-Bruderschaft, dann folgt der Katechismus. Nach dem Katechismus kommen viele Gesänge, dann die Regeln der Christenlehr-Bruderschaft. Der Katechismus selber ist eine Bearbeitung des kleinsten Katechismus von Canisius. Der Verfasser teilt den Stoff den Altersstufen gemäß in drei Teile. Im 1. Teil sind bloß die wichtigsten Wahrheiten für die kleinsten Kinder enthalten. Der 2. Teil ist schon etwas länger und will die Kinder für die erste hl. Kommunion vorbereiten. Im 3. Teil wird kein neuer Stoff gegeben, bloß das bis jetzt Gesagte wird wiederholt, um vor der Schulentlassung die christlichen Grundwahrheiten den Kindern noch einmal vor Augen zu führen.

Außer diesem sind nur noch drei Katechismen, die unter dem Einfluß von Canisius geschrieben worden sind; sie erlangten aber keine größere Bedeutung. Zusammenfassend können wir also feststellen, daß in Ungarn bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ausschließlich der Canisius-Katechismus gebraucht wurde. Dies entspricht auch der Tatsache, daß die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, die Ratio Studiorum, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in Ungarn in Kraft war, in den Schulen den Canisius-Katechismus vorschrieb. Da aber die meisten Schulen in Ungarn von den Jesuiten geleitet wurden, wurde überall der Canisius-Katechismus gelehrt.

Die Aufklärungszeit brachte eine starke Änderung in der Katechismus-Literatur. In dogmatischer Hinsicht blieben die deutschen und österreichischen Katechismen vom Aufklärungsgeist völlig unberührt, ausgenommen einige ganz unbedeutende Vorstöße. In methodischer Hinsicht aber brachte die Aufklärungszeit einige gesunde Neuerungen. Bis jetzt war mit dem Ausfragen viel Zeit vergeudet worden, und für das Erklären des neuen Stoffes war wenig Zeit geblieben. Ferner fehlten den einzelnen Altersstufen entsprechende Katechismen. Schließlich war die

[11] Die meisten davon sind im National-Museum oder in der Universitätsbibliothek zu Budapest zu finden. Näheres darüber siehe in meinem Buch: A katekizmus története Magyarországon, Budapest 1944, 63. 64.

Hauptsache beim Katechismusunterricht gewesen, daß der neue Stoff gehörig eingepaukt wurde, ohne daß auf das Verstehen genügend Gewicht gelegt wurde. Diesen Übeln hat die Aufklärung abgeholfen, allerdings mit ihrem System auch die ihr anhaftenden Fehler in die Katechismus-Literatur gebracht[12].

Die ungarische Katechismusreform folgte der deutschen und der österreichischen. Die Anfänge liegen in den Abtei-Schulen zu Sagan, wo Abt Ignaz Felbiger die neuen Errungenschaften der pädagogischen Aufklärung eingeführt hat. Er hatte sie selber in der Berliner Realschule gesehen und studiert, aber nicht ohne Kritik übernommen[13].

Natürlich hat auch dieses System seine schwachen Punkte gehabt: Mit der Tabellenmethode und der Buchstabenmethode mußte der Schüler viele überflüssige Einteilungen lernen. Das Zusammenunterrichten und das Zusammenlesen dagegen hatte große Vorteile, da man so eine ganze Klasse auf einmal arbeiten lassen konnte. Diese Methoden hat Felbiger auch für den Katechismusunterricht eingeführt[14]. Er hat selber einen Katechismus verfaßt. Als Grundlage diente der Katechismus von Georg Heinrich, der stark von Canisius abhängig war[15]. So war auch der Katechismus Felbigers unter starkem Einfluß von Canisius entstanden. Felbigers Katechismus war in drei Stufen erschienen, für die erste, zweite und dritte Klasse, und noch in demselben Jahre alle drei Ausgaben zusammen mit dem Titel: Römisch-Katholischer Catechismus zum Gebrauche der Schlesischen Schulen, für die IIIte Classe der Kinder in den Schulen des Saganischen Stifts Can. Reg. Ord. S. Augustini Congr. Lateran. ... 1766[16].

Die schlesischen Katechismen mit ihrer mechanisierenden Tabellen- und Buchstaben-Methode wurden bald überflügelt. In den drei letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts waren sie trotzdem in vollem Gebrauch. Auf die schlesische Schulreform wurde auch Maria-Theresia aufmerksam und sie faßte bald den Entschluß, die gleiche Reform in ihren Ländern durchzuführen. Mit der Schulreform wollte sie auch den schlesischen Katechismus einführen, was ihr aber erst nach Jahren, nachdem der Katechismus mehrmals bearbeitet wurde, gelang. In Folge dieser Bearbeitungen entstand im Jahre 1773 der Erläuterte Katechismus, im Jahre 1774 das Lesebuch für die Schüler der deutschen Schulen in den k. k. Staaten, Wien 1774, bis endlich im Jahre 1777 der österreichische Normalkatechismus das Licht der Welt erblickte. Dieser war auch für Ungarn von großer Bedeutung; denn der Normalkatechismus wurde auch ins Ungarische übersetzt. Er war in sieben Ausgaben erschienen, entsprechend den vrschiedenen Altersstufen. Ins Ungarische wurden davon nur drei übersetzt: 1. Der große Katechismus mit Fragen und Antworten zu dem öffentlichen und privat Unterricht der Jugend in den kais. königl. Staaten. Mit

[12] Fr. X. Thalhofer, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg 1899, 62 f.

[13] Al. Helfert, Die österreichische Volksschule I, Prag 1860, 95. 96; J. Felbiger, Kleine Schulschriften 28. 29.

[14] Helfert, Die österreichische Volksschule 96. 97.

[15] J. Hofinger, Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart, Innsbruck 1987, 34.

[16] Hofinger, Geschichte des Katechismus in Österreich 38.

röm. kais. auch kaiserl. königl. apost. Majest. Allergnädigster Druckfreyheit wie auch mit Genehmigung der geistl. Obrigkeit. Wien, Im Verlagsgewölbe der deutschen Schulanstalt bei St. Anna in der Johannesgasse, 1777. — 2. Auszug des großen Katechismus mit Fragen und Antworten für die Stadt- und Landjugend in den kaiserl. königl. Staaten, Wien 1777. — 3. Der kleine Katechismus mit Fragen und Antworten für die kleinsten Kinder der kaiserl. königl. Staaten, Wien 1777.

Diese drei wurden mit folgenden Titeln ins Ungarische übersetzt:

1. Az Öreg Katekizmus Kérdésekkel és feleletekkel Az Ifjuságnak nyilván és külön való Oktatására a Tsászári és Királyi Tartományokban. Budán 1780.

2. Rövid Summája az Öreg Katekizmusnak Kérdésekkel és Feleletekkel Az Ifjuságnak Oktatására A Tsászári és Királyi Tartományokban. Budán 1779.

3. A Kis Katekizmus Kérdésekkel és Feleletekkel a Kis Gyermekeknek Oktatására A Tsászári és Királyi Tartományokban, Posonyban 1778.

Die weiteren Ausgaben sind: von Nr. 1: Pozsony 1780, Buda 1781, 1784, 1788, 1802, 1808, 1812, Kolozsvár 1812, Buda 1818, 1822, 1824, 1825, 1827, 1834, 1837, 1838, 1842, 1844, 1846, 1848, 1849, 1852, 1857, 1860. — Von Nr. 2: Buda 1784, 1786, Pest 1843, 1846, 1848, Buda 1849, 1850, 1852, 1892. — Von Nr. 3: Buda 1779, Pozsony 1780, Buda 1781, 1784, 1787, 1792, 1799, 1813, 1827, 1829, 1837, 1841, Kolozsvár 1841, Buda 1847, 1848, 1855[17].

Diese drei Katechismen bilden eigentlich einen einzigen, denn der Stoff, den sie enthalten, ist stufenmäßig so eingeteilt, daß der erste den ganzen Stoff enthält, der zweite einen Auszug aus diesem, der dritte einen solchen aus letzterem. So mußten die Kinder nicht jedes Jahr einen neuen Katechismus lernen.

Auch dieser Katechismus ist ganz von Canisius abhängig; denn, wie aus der oben kurz erwähnten Geschichte ersichtlich, war der Normalkatechismus nichts anderes als eine mehrmals bearbeitete Form der schlesischen Katechismen, und diese wieder waren von Canisius ausgegangen. Er behält die Fünfteilung des Canisius-Katechismus bei mit der Ausnahme, daß der Teil über die Letzten Dinge als Anhang zum fünften Teil geschlagen wird.

Außerdem war auch der Catechismus Romanus von Einfluß auf diesen Katechismus, gleicherweise das Fragbüchlein von Parhamer. Die Bedeutung dieses Katechismus lag also nicht darin, daß er etwas neues bieten wollte, sondern darin, daß er den veränderten Umständen gemäß den Stoff so auswählte, daß die Kinder den Anforderungen der Schule entsprechen konnten.

Immerhin unterscheidet sich dieser Katechismus auch in manchen Punkten von Canisius. In der Einleitung fängt er mit der Definition des

[17] Alle Ausgaben sind in den ungarischen Bibliotheken zu finden. Näheres darüber siehe in meinem Buch: A katekizmus története Magyarországon, Budapest 1944, 122. 123.

Katechismus an. Ganz neu ist auch im I. Teil die Lehre von den Quellen des Glaubens und von den sechs Grundwahrheiten. Auch in der Christologie werden neue Wege eingeschlagen und das Leben Jesu in Form von Fragen und Antworten gegeben. Im II. Teil folgt er treu Canisius, im III. ist er von Parhamer abhängig, wo zuerst von der Gottes- und Nächstenliebe die Rede ist. Auch im IV. Teil hat er manches von Parhamer übernommen, wo er nämlich über die Beichte handelt. Bei der hl. Kommunion dagegen weist er Züge des Catechismus Romanus auf. Im V. Teil ist er wieder streng von Canisius abhängig.

Der ganze Katechismus trägt einen Zug von gespreizter Gelehrsamkeit an sich. Viele, lange und schwer verständliche Definitionen, schwere und abstrakte Ausdrücke charakterisieren diesen Katechismus. Das alles ist aber erklärlich, wenn wir bedenken, daß dieses Werk ein Kind seiner Zeit, nämlich der Aufklärungsperiode, war.

Dieser Katechismus war — wie man es aus seinen vielen Ausgaben ersehen kann — mehr als ein halbes Jahrhundert in ganz Ungarn verbreitet. Er hatte viele Fehler, aber auch den großen Vorteil, daß er die reine katholische Lehre hütete und so die Aufklärung, die in anderen Ländern zu schweren Krisen führte, überbrücken half.

Außer diesem sind in Ungarn noch manche andere Katechismen erschienen, die aber keine große Verbreitung erlangten. Meistens hatten sie nur eine oder höchstens zwei oder drei Auflagen. Unter diesen finden wir auch solche, die vom Aufklärungsgeist auch in dogmatischer Hinsicht ziemlich starke Spuren tragen.

In dieser Periode — bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts — finden wir also in Ungarn wieder alleinherrschend einen Katechismus, der unter dem maßgebenden Einfluß des Canisischen Katechismus entstanden war. Er ist nicht mehr wörtlich der ursprüngliche Canisius, aber der Gedankengang, die Einteilung und der zu behandelnde Stoff ist immer noch von Canisius.

Seit 1850 haben die ungarischen Diözesen dann den Übergang zu dem erstmals 1847 erschienenen Katechismus von Josef Deharbe S. J. vollzogen, in dem das Erbe von Canisius bekanntlich nur mehr in sehr verdünnter Form fortlebt. Vorangegangen ist dabei die Erzdiözese Erlau, in der 1851 die vier Ausgaben des Deharbeschen Katechismus ungarisch erschienen sind, von denen drei in dieser Diözese bis heute unverändert gebraucht werden, die Ausgabe für die Kleinsten in einer 1902 vorgenommenen Neubearbeitung.

Denselben Übergang vollzogen, aber zunächst auf Grund einer neuen Übersetzung des Textes, unter Führung der Erzdiözese Gran seit 1860 die übrigen Diözesen Ungarns. Doch fühlte man hier frühzeitig das Unzulängliche auch dieser Lösung. Es wurden wiederholt Kommissionen zur Reform des Katechismus gebildet. Wirklich in Gang gekommen ist eine Reform erst seit 1902. Man entschied sich dafür, im wesentlichen den Deharbeschen Katechismus beizubehalten, aber nun in der Erlauer Übersetzung. Der neue Katechismus erschien 1906 in drei Stufen, jedoch mit starker Beschränkung des Umfangs und mit Vereinfachung der Antworten. In der Ausgabe für die Kleinsten wurde der Stoff mit der Biblischen Geschichte des Alten und Neuen Bundes zu einer Art Religionsbüchlein verbunden. In dieser Form wird also in Ungarn auch heute noch Deharbes Katechismus gebraucht.

REZENSIONEN

Rudolf Hundstorfer, O. S. B., Die Adressaten des Ersten Korintherbriefes (Sonderabdruck aus dem 91. Jahresbericht des Obergymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster). 8° (72 S.), Wels 1948, Welsermühl.

Die Anschrift (Protokoll) des 1 Kor macht viel Kopfzerbrechen. Sie erweckt im Leser den Eindruck, als sei der Brief an alle Christengemeinden überhaupt, oder doch an alle in Achaia gerichtet, indessen sein Inhalt wie kaum der eines andern Briefes eine Einzelgemeinde betrifft und von einer Art ist, daß seine Veröffentlichung ohne vorhergehende Einwilligung der Korinther Christen einer dem hl. Paulus nicht zuzutrauenden Ehrabschneidung gleichkäme. Von dieser Zustimmung kann natürlich beim Originalschreiben nicht die Rede sein; sie konnte erst in Wirkung treten, als es sich später um die Vervielfältigung des Schreibens handelte. H. zeigt nun einen Ausweg aus dem Dilemma, nachdem er die bisherigen Lösungsversuche und zum Teil verzweifelten Auskünfte der Reihe nach behandelt hat. Hat man bisher die fraglichen Verse 1 Kor 1, 1—2 etwa so übersetzt: „... die Kirche (oder: Gemeinde) in Korinth, den in Christo Jesu Geheiligten, den berufenen Heiligen, mit (= nebst) allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jeglichem Ort, sowohl an ihrem wie an unserem: Gnade sei euch" usw., so wäre nach H. die Stelle etwa folgendermaßen wiederzugeben: „... der Kirche in Korinth, den in Christo Jesu Geheiligten, (und zwar) den berufenen Heiligen (überhaupt), sowie (zweitens besonders) all denen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen in jedweder Amtsstellung, der ihren sowohl wie auch der unseren: Gnade" usw.

H. faßt also *κλητοῖς ἁγίοις σὺν πᾶσιν* usw. in stilistisch einwandfreier Weise als Apposition zu *ἡγασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* wodurch die sonst unvermeidliche Tautologie verschwindet. Sodann vermeidet er die unmögliche Universalität der Adresse, indem er der Präposition *σύν* die Funktion einer Spezifizierung statt einer Erweiterung zuschreibt, ganz wie es die Adresse des Philipperbriefs hat. Die durch *σύν* Eingeführten sind, streng genommen, bereits in „allen" Vorausgenannten eingeschlossen, so daß H. sogar hätte übersetzen dürfen: „und ganz besonders denen, die ...".

Der zweite, noch wichtigere Vorschlag H.s bezieht sich auf *τόπος*. Meistens besagt es „Ort", wird aber auch in der Bedeutung von „Stellung", „Amtsstellung", „Würde", „Rang" verwendet. H. führt hierfür den Nachweis aus Apg 1, 25 und 1 Kor 14, 16, ferner aus den Apostolischen Vätern und Origenes, und für den lateinischen Gegenwert *locus* aus Tertullian und Cyprian, aber auch aus hellenistischen Autoren, wie Nikolaus von Damaskus, Diodorus Sic. und Arrian (S. 53—57). In den Papyri findet sich der Wortgebrauch für „Dienststelle", „Behörde" (S. 56), und zwar, was er nicht anmerkt, vom 2. vorchristlichen bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert, mit bedeutender Steigerung der Frequenz in den Dokumenten des 6. Jahrhunderts. Erwähnung hätte auch verdient, daß *τόπος* in der Ptolemäerzeit auch „Amtsbezirk, Bezirk, Gebiet (dienstlich)" bedeuten kann (F. Preisigke, Wörterbuch der Papyrusurkunden, s v.).

Die Vorschläge des Verf. verdienen m. E. unsere volle Zustimmung, nicht nur weil damit ohne jede Vergewaltigung des Textes die Brief-

anschrift mit dem Briefinhalt in Übereinstimmung gebracht wird, sondern weil aus der so erklärten Adresse reiches und unerwartetes Licht auf den ganzen Brief fällt. H. vergleicht denn auch „die neue Erklärung und den Briefinhalt" (S. 57—68). Allerdings unterscheidet er da zu wenig zwischen Amtsträgern und andern Personen in einflußreicher Stellung. Statt „Amtsstellung" wäre in der Übersetzung „Stellung" als das Weitere vorzuziehen, jedoch hat Verf. ohne Zweifel recht, wenn er vieles im Brief auf Amtsträger im eigentlichen Sinn bezieht. Und hierin liegt das Neue und Bedeutsame seiner Studie. Man pflegt die Gemeinde in Korinth als das Muster einer rechtlich nicht organisierten freien Geistkirche zu werten, in der sich einer allenfalls auch durch religiöse oder caritative Leistungen Einfluß und Stellung sicherte. Ohne Zweifel sind Leute, die einen solchen τόπος innehaben, in der Adresse gemeint, wie Paulus ja auch vom τόπος der ἰδιῶται spricht und auch den Frauen die ihnen zukommende Stellung zuweist. Darüber hinaus aber läßt H.s Deutung eine Reihe Hinweise — mehr sind es nicht — erkennen, die auf unbotmäßige Amtsträger hindeuten. Stephanas, von Paulus als ἀπαρχή ehrenvoll genannt, war, wie die scharfsinnige Ausführung von L. Hertling („1 Kor 16, 15 und 1 Clem 42": Biblica 20 [1939] 276—283) dartut, der rangälteste Bischof von Korinth, von H. nur zaghaft als Amtsträger betrachtet (S. 65), der gegen die Insubordination nicht mehr aufkam und daher zum Apostel gereist war. Nachdem in Korinth sicher Hausgemeinden bestanden, muß es neben ihm andere Amtsträger gegeben haben, die nach dem damaligen Stand der Entwicklung nicht so sehr Priester waren, wie H. sie nennt, als vielmehr mit voller Weihegewalt ausgestattete Männer. Ohne daß sie notwendig gute Priester waren, wie H. anzunehmen scheint — die Predigt wurde allem Anschein nach in Korinth im allgemeinen von Charismatikern gehalten — wird er doch damit Recht haben, daß die Führer der verschiedenen Gruppen in ihren Reihen zu suchen waren. An ihre Adresse wären denn auch eine Reihe von Äußerungen des hl. Paulus gerichtet, neben solchen Weisungen, die Leuten in anderen, nichtamtlichen Stellungen gelten. In diesem weiteren Sinne von τόπος deutet H. eine große Reihe von Stellen.

Ohne eine klare Scheidelinie zu ziehen, vertritt er gleichzeitig eine engere Bedeutung von τόπος, im Sinne von „Amtsstellung", und beruft sich dafür auf den Ausdruck 1 Kor 1, 2 ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ Κ. Im hebräischen Äquivalent *(qara' bešem Jahveh)* dieser Wendung sieht er eine liturgische Formel im eigentlichen Sinn des Wortes, und zieht daraus den Schluß, daß die griechische Wendung priesterliche Funktionäre bedeute (S. 66). Das ergäbe für die Anrede einen sehr konkreten Sinn, ist aber allzu unsicher, ehe nicht für den griechischen Gebrauch der Wendung der gleiche Sinn belegt wird. In jedem Fall hat H. der Exegese mit seiner Studie einen großen Dienst erwiesen und die Anregung gegeben, den Ersten Korintherbrief in neuem Lichte zu durchforschen.

Paul Gaechter S. J.

Giuseppe Rambaldi S. J., L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVII (Analecta Gregoriana XXXIII). 8° (192 S.) Rom 1944, Università Gregoriana.

Die seit Praepositin gebrauchte Bezeichnung *facere quod facit Ecclesia* für das Intentionsminimum auf seiten des Sakramentenspenders machte sich das Tridentinum im can. 11 de sacr. in genere zu eigen. Um die Absicht des Konzils und den Sinn der daran anknüpfenden theo-

logischen Auseinandersetzungen festzustellen, untersucht R. die diesbezüglichen Meinungen der kath. Theologen des 16. und 17. Jh.

So sehr man sich seit dem 13. Jh. über die Notwendigkeit einer qualifizierten Spendungsabsicht einig war, so wenig kam man in der genaueren Bestimmung des Inhalts dieser Absicht überein. Der Fall einer gültigen Taufe durch einen unwissenden oder ungläubigen Spender, der nur auf fremde Bitten eingeht, ließ diesen Inhalt der Absicht gegenüber dem tatsächlichen Inhalt des Sakraments verschwindend klein erscheinen und bot Anlaß zu der von einigen Scholastikern vertretenen Ansicht, die in der Setzung der Zeichen selbst, vor allem der Worte der *forma*, verkörperte Absicht sei ein hinreichender Ersatz für deren persönlichen Vollzug (S. 12—14), den allerdings die Mehrzahl der Theologen in irgendeiner Form (als Teilnahme an der Absicht der Kirche) forderte.

Der erste Teil der Arbeit, den unmittelbar dem Tridentinum vorangehenden Theologen gewidmet, zeigt, daß in der gegen die Glaubensneuerer geführten Polemik die Frage nach der Intention nur selten berührt und auch dann nicht anders beantwortet wird als in den zwei genannten scholastischen Richtungen. Trotz der eindeutigen Stellungnahme des Decretum pro Armenis für eine über die Setzung von *materia* und *forma* hinausgehende *intentio* bleibt die gegenteilige Ansicht noch ohne Zensur (S. 39).

Der zweite Teil beschäftigt sich mit den Konzilsverhandlungen und der Lehre der zeitgenössischen Theologen bis zum Ende des Jahrhunderts. Wiederum nimmt die Frage der Intention nur einen bescheidenen Platz ein und wird durch die Formulierung des can. 11 nach der Absicht der Väter nicht eindeutiger als zuvor beantwortet. Nur die heftigen Diskussionen um die subjektive Heilssicherheit bringen den Gegensatz zwischen Catarino auf der einen Seite und D. Soto auf der andern deutlicher ans Licht (S. 65). Doch erscheint der eigentliche Gegenstand der Intention, parallel zur unterschiedlichen Auffassung der *‚substantia' sacramenti*, noch nicht in klaren Umrissen. R. weist mit Recht darauf hin, daß in dieser Periode zwar fast alle in der späteren Kontroverse verwendeten Ausdrücke schon vorkommen, die Vertreter der *intentio externa* jedoch kein Recht hatten, sich in ihrem formellen Sinn darauf zu berufen (S. 118).

Im dritten Teil macht uns R. mit den Thesen und Argumenten der beiden im 17. Jh. sich deutlicher abgrenzenden Meinungen über die Intention bekannt. Anlaß zu dieser Entwicklung bot die protestantische Polemik gegen das Tridentinum, die jedwede Intention verwarf. Zäh verteidigt eine kleine Gruppe zur Abwehr des Subjektivismus, die Positionen Salmerons und Catarinos aufnehmend, eine *intentio externa*, die sich nur auf die korrekte Setzung des kirchlichen Ritus bezieht, gegen eine Mehrheit, die eine Absicht verlangt, die die Absicht der Kirche in irgendeiner Form teilt. Beide berufen sich auf das Konzil und die alte Praxis der Kirche.

Hier scheint uns nun das historische Interesse R.s die Klarheit seiner Beurteilung zu beeinträchtigen.

Die wortreichen Verfechter der *intentio externa* im 17. (und 18.) Jh. haben sich weitgehend derselben Sprache bedient wie ihre Gegner von der *intentio interna*. Was da z. B. der Begriff *ritus sacramentalis* wirklich meinte, war nicht leicht festzustellen.

Was die *intentio* in Bezug auf das *esse sacramentale* zu einer *externa* macht, ist doch wohl die Mehrdeutigkeit ihres Gegenstandes, zufolge deren sie noch außerhalb der letzten Determination bleibt. Was sie zu einer *interna* macht, ist die Eindeutigkeit, mit der der Wille des Spenders das konkret determinierte *esse sacramentale* beabsichtigt (sei es, daß sein Gegenstand mit diesem *esse* identisch ist, sei es, daß es aus ihm notwendig folgt). Jede äußere Handlung, und sei sie von den Umständen ihres Vollzugs her noch so sehr *in possessione* als echt sakramental, bleibt mehrdeutig. Es bedarf zuletzt des richtunggebenden Willens.

R. kommt in seiner Schlußbetrachtung (S. 173—183) in dem Bestreben, der Weitherzigkeit des Konzils und der Individualität der Theologen gerecht zu werden, zu keiner befriedigenden Formulierung, so daß man nicht sieht, was die Theologen heute allgemein veranlaßt, die *intentio externa* abzulehnen. Er nähert die beiden Ansichten einander, indem er auf der einen Seite die Texte der „Externisten" milder auslegt, auf der andern Seite die Zugeständnisse mancher „Internisten" bezüglich des Ehesakraments aufzeigt.

Es ist zweifellos eine Forderung des theologischen Takts, eine abweichende Lehre nicht nur nach ihren von der Kirche zensurierten Extremen zu zeichnen, also in unserm Fall den Aufstellungen Farvacques und deren Verurteilung (Denz. 1318) nicht zu viel Gewicht zu geben. Man darf daher auch keinen zu schwerwiegenden Mangel darin sehen, daß R. leider keine Möglichkeit hatte, die Schriften Farvacques einzusehen.

Ob diese Lücke aber nicht vielleicht daran schuld ist, daß R. die Lehre der *intentio externa* so stark zu mildern vermag, daß man keinen rechten Unterschied mehr zu einer vernünftig aufgefaßten *intentio interna* sieht? Von „posizioni nette" und „divergenze chiare" (S. 119) ist doch bei einer „intenzione di fare quello che ha istituito Gesù Cristo" (S. 170) einerseits und einem „(volere) quello che tale rito è nella intenzione di Gesù Cristo" (S. 167) andrerseits kaum mehr die Rede.

Was die Absicht der Eheschließenden anbelangt, so ist hier das Prinzip der *intentio interna* durchaus anwendbar. Denn auf Grund göttlicher Anordnung ist der gültige Ehevertrag Getaufter notwendig *eo ipso* sakramental, so daß eine Beabsichtigung des Vertrages eindeutig das *esse sacramentale* trifft, gleichgültig, ob nur faktisch oder auch bewußt. Das unterscheidet diesen Fall wesentlich von der Setzung eines sonstigen bei den Sakramenten verwendeten Ritus, dessen Mehrdeutigkeit (auch nach seiner Wesensbestimmung durch die Form) erst noch einer Determinierung bedarf.

Die Arbeit R.s bleibt durch die reichliche Anführung von schwer zugänglichen Texten wertvoll. Hervorzuheben ist schließlich auch der sehr saubere und übersichtliche Druck. *Hermann Zeller S. J.*

Wilhelm de Vries S. J., Sakramententheologie bei den Nestorianern (Orientalia Christiana Analecta 133). 8° (300 S.) Rom 1947, Istituto Orientale.

Von vornherein ist nicht zu erwarten, daß die Sakramentenlehre der Nestorianer sich zu solcher Höhe entwickelt haben kann, wie das in der westlichen Kirche und Theologie der Fall ist; ja, selbst bei einem Vergleich mit der Sakramentenlehre der „Jakobiten" — der Verf. hat im Jahre 1940 eine „Sakramententheologie bei den syrischen Mono-

physiten" (Orientalia Christiana Analecta 125) veröffentlicht — bleibt die nestorianische Kirche weit zurück. Trotzdem und gerade deshalb findet das Studium der nestorianischen Sakramentenlehre ein besonderes Interesse und ist von großer wissenschaftlicher Bedeutung; wegen der frühen Trennung der Nestorianer von der allgemeinen Kirche — vor der Glaubenstrennung bestand schon lange eine fast vollständige diziplinäre und administrative Isoliertheit — haben wir gerade in der Sakramentenlehre und Sakramentenpraxis in manchen wesentlichen Punkten noch ein gewisses Urstadium vor uns, wobei allerdings nicht geleugnet wird, daß die Nestorianer sich gelegentlich dem Einfluß von Byzanz, von Antiochien und selbst von Rom nicht entzogen haben.

Wenn heute zugegeben wird, daß sich in der lateinischen Kirche die Erkenntnis des Wesens und der Siebenzahl der Sakramente erst im 12. Jh. in den theologischen Schulen durchgesetzt hat, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn der Verf. nachweist, daß die Siebenzahl der Sakramente nie durchgedrungen ist, selbst die heutigen Nestorianer kennen nicht alle sieben Sakramente (56). Der Sakramentsbegriff wird fast ausschließlich gespeist vom biblischen μυστήριον her, wobei leicht zu zeigen ist, daß der Ausdruck Mysterion weder bloß „Lehrmysterium" noch auch „Kultmysterium" ist, sondern „Heilsmysterium"; das Mysterium ist den nestorianischen Theologen „Symbol einer höheren Welt" (31—59), aber auch „Unterpfand künftiger Herrlichkeit" (88—95) und nicht nur das, sondern es enthält auch „gegenwärtige Wirklichkeit" (95—101); der Verf. weist nach, daß der Anonymus (9. Jh.; es handelt sich um die Schrift „Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi adscripta": CSCO, Scr. Syri, ser. III, t. 91—92) mit seiner Auffassung vom Gegensatz zwischen Mysterium und Wirklichkeit zwar konsequent nestorianisch denkt, indem er die Einheit zwischen Geheimnis und der im Geheimnis dargestellten Wirklichkeit für ebensowenig innerlich (= real) hält, wie jene zwischen dem Menschen Jesus und dem Sohn Gottes (85—87), aber er fand unter den Theologen kaum Gefolgschaft; die nestorianischen Theologen sehen im Bild- oder Symbolcharakter der Sakramente eine „Teilhabe ... an seinem Vorbild", wobei die Teilhabe mehr aristotelisch als platonisch gefaßt wird; die Sakramente enthalten die Wirkung der Erlösung, nicht aber die Erlösungstat selbst (95 f. 103 f).

Die Ausführungen über Taufe und Firmung, so sehr sie das Interesse wecken, überzeugen nicht recht. Daß der Anonymus (und ähnlich einige andere) in der Wassertaufe nur die Johannestaufe sehe und erst in der nachfolgenden „Bezeichnung" die von Christus eingesetzte Taufe (187 ff), mag zugegeben werden, wiewohl man in Anbetracht der Wichtigkeit der Frage eine eingehendere Darstellung wünschen möchte. Ob man wirklich sagen kann und muß, „daß die Nestorianer ein von der Taufe unterschiedliches Sakrament der Firmung nicht klar erkannt haben und daß bei ihnen keine Riten in Gebrauch sind, die zur Spendung dieses Sakramentes geeignet wären" (189), wenn man bedenkt, daß doch nach der klaren Sprache der Schrift die Erteilung des Heiligen Geistes durchaus nicht als eigentliche Wirkung der Taufe zu gelten hat? Ob Timotheus II. eine Salbung (Bezeichnung) nach der Taufe gekannt hat oder nicht, ist an sich belanglos, da es nicht sicher ist, daß die Firmung ursprünglich überall (vgl. Abendland) mit einer Salbung erteilt worden ist (185 f). Nachdem Elfers (Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, 1938) in die Frage nach der post-

baptismalen „Bezeichnung" und „Salbung" so viel Licht gebracht hat, hätte man durch eine ähnliche Untersuchung auch hier vielleicht doch weiter vorstoßen und zu einem eindeutigeren Resultat kommen können. Da Taufe und Firmung in der alten Sakramentenpraxis als eine Einheit, ja, fast als ein Sakrament, das Initiationssakrament, behandelt wurden, ist eine immer größere Verschmelzung durchaus verständlich; um so genauer wäre darauf zu sehen gewesen, was verschiedene Autoren als Wirkung bei den einzelnen rituellen Handlungen angeben; so sagt der Verf. selbst, daß nach Timotheus II. die Salbung bei der Taufe „Kraft im Kampf gegen Satan" verleiht (101).

Beigefügt sei noch der Hinweis des Verf., daß die Echtheit der „Mystagogischen Katechesen" Cyrills von Jerusalem neuerdings in Zweifel gezogen wird (31[2]); eine Stellungnahme zur Frage nach der Echtheit der „Chronik von Arbela", die häufig Verwendung findet, fehlt jedoch.

Franz Lakner S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Neues Testament

Wilhelm Michaelis, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teil, Kap. 1—7 (Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde). 8° (VIII u. 384 S.), Zürich 1948, Zwingli-Verlag. — Dieser für die Reformierten geschriebene Kommentar kann auch dem katholischen Seelsorger gute Dienste leisten. Ohne ins Praktische hinabzusteigen, bereitet der Verf. den Text für unmittelbaren Gebrauch. Durchaus positiv eingestellt — die Erlösung der Welt durch den menschgewordenen Sohn Gottes, den Vermittler der Liebe und Gnade seines himmlischen Vaters, bildet seine Grundanschauung —, gibt er, zumal zu Mt 1—2, oft sehr treffende, kurze Antworten auf die Einwände der sogenannten „Kritik". Interessant, und nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist seine in durchaus positivem Geist gehaltene Deutung der Versuchung Jesu als rein innerer Vorgänge, tief und weithin überzeugend, was er über die acht Seligkeiten sagt. Dagegen wirkt das stete Einbeziehen der synoptischen Frage doch eher hemmend als fördernd, denn für die Praxis ist damit wenig gewonnen, daß ein Logion der Spruchquelle entstammt. Die Zweiquellentheorie ist auch der Hauptgrund, weshalb Verf. das Evangelium als solches dem Apostel Matthäus absprechen zu müssen glaubt. Großes Gewicht legt er auf die atl. Zitate in Mt. Doch will mir scheinen, daß er dabei etwas Wichtiges übersieht. Was mit der Septuaginta gegen den massoretischen Text übereinstimmt, gilt ohne weiteres als der nichthebräischen Bibel entnommen. Ich habe auf diesen Punkt in anderem Zusammenhang hingewiesen (Bespr. von Höpfl-Gut, Introductio Generalis in Sacram Scripturam, ZkTh 70 [1948] 119). Die Existenz von der massoretischen abweichender, der LXX sich nähernder hebräischer Textformen zur Zeit Jesu und der Evangelisten darf als sicher angenommen werden, und will erwogen sein, wenn man aus den atl. Zitaten im NT Schlüsse zieht. — Nachdem der Verf. entschieden für die jungfräuliche Geburt Jesu eintritt, ist es an sich nicht so wichtig, wenn er wegen der „Brüder" Jesu Maria später weitere Kinder zuschreibt. Aber die Wissenschaft selbst erhebt Bedenken. S. 258 wird auf eine sehr verbreitete weitere Bedeutung von „Bruder" in Mt hingewiesen. Alte und neue Zeit bezeugt, daß der Orient „Bruder" und „Schwester" so oft im uneigentlichen Sinne gebraucht, z. B. als stehende Ausdrücke für „Verwandte", daß dem Exegeten in jedem einzelnen Fall der Nachweis zu erbringen obliegt, sooft er diese Wörter im eigentlichen Sinne aufgefaßt wissen will. Das gilt auch von den „Brüdern" und „Schwestern" Jesu. Dazu kommt eine Erwägung, die Verf. treffend zu Mt 1, 25 anstellt: „... daß Joseph die werdende Mutter (Maria) um des Wunders willen, das an ihr geschehen war, mit ehrfürchtiger Scheu umgab. Deshalb vermied er zunächst den ehelichen Verkehr" (S. 68). Daß er diese aus seiner Gottesfürchtigkeit entsprossene Scheu später abgelegt haben soll — und Maria mit ihm — ist schwer anzunehmen, um so mehr, als die Enthaltsamkeit der ersten Monate ihres ehelichen Zusammenlebens zur Gewohnheit geworden sein wird. Wenn diese Erwägungen die stete Jungfräulichkeit Marias auch nicht geradezu erweisen, zeigen sie doch, daß die Auffassung, Maria habe außer Jesus kein anderes Kind zur Welt gebracht, der Hl. Schrift nicht widerspricht. *P. Gaechter S. J.*

Max Zerwick, Briefe des hl. Paulus. Erster Thessalonicherbrief (Interlinearpolyglottenbibel „Berardi", 1. Band: Text, Heft 1). 8° (XVI u. 20 S.) Fano 1947. — Z. unternimmt hier für Deutschsprachige, was Guido Berardi, Professor der Exegese in Fano, für Italiener ins Werk gesetzt hat: ein Hilfsmittel zu schaffen für solche, die nicht griechisch können, es aber lernen möchten. Als erstes Stück liegt hier der Erste Thessalonicherbrief vor. Sein Text wird sehr übersichtlich in vierzeiliger Anordnung geboten: unter dem nach Sinnzeilen abgetrennten griechischen Text steht der lateinische Vulgatatext, darunter in Kursiv die wortwörtliche deutsche und unter dieser in Fettschrift die idiomatische deutsche Übersetzung. Gegen den Rand hin sind die wichtigsten griechischen Varianten nach den Mss P^{46} BSACD gesetzt. Diese Textanordnung dürfte in der Tat ein guter Behelf sein um einige Kenntnis des ntl. Griechisch zu erlangen. Ob es sich auch bei schweren Partien wie Röm bewährt, bleibe dahingestellt. Selbst zum Verständins einfacher Texte wie 1 Thess bleibt es notwendig, einige Teile der Grammatik durchzunehmen. — Es sei mir gestattet, auf einige Punkte der Übersetzung im ersten Kapitel hinzuweisen. τῇ ἐκκλησίᾳ θεσσαλονικέων wird durch „an die Gemeinde der Thessalonicher" wiedergegeben. Ist die Übersetzung „der" Thessalonicher eigentlich richtig? In v. 2 wird mit „immerdar-alle" der schöne Gleichklang des πάντοτε-πάντων preisgegeben, der mit „allzeit-alle" gerettet werden könnte. V. 3: τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν wäre „(vor) unserm Gott und Vater", weil der primitiveren Terminologie entsprechend, der gewählten Fassung „vor Gott unserm Vater" vorzuziehen. Das „Wissen um" in v. 4 geht normalerweise auf Nachricht von seiten dritter zurück, während Paulus sich doch wohl auf seine persönliche Erfahrung beruft, also „wir kennen". In v. 5 wird ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ durch „aus großer Fülle" verdeutscht. Die drei ἐν-Klauseln nennen aber drei Mittel, die bei der Bekehrung der Thess. wirksam waren, zunächst Machterweise, dann den Hl. Geist; dazu will „aus großer Fülle" nicht recht passen: „Überzeugungskraft" dürfte sich besser empfehlen. Statt „vorbildlich" in v. 7 würde ich das schöner klingende und genauere „ein Vorbild" vorziehen, und in v. 8 der Wortstellung „von euch aus erklungen" den Vorzug geben.

Eric E. May, O. F. M. Cap., Ecce Agnus Dei! A philological and exegetical Approach to John 1, 29. 36. 8° (XIV u. 176 S.) Washington 1947, Catholic University of America Press. — In dieser Doktorarbeit werden alle bisher in der exegetischen Literatur aufgetauchten Interpretationen der *Agnus-Dei*-Stellen aufgereiht (22 Seiten Literaturangaben), übersichtlich klassifiziert und kritisch behandelt. Der Verf. beweist im allgemeinen ein gutes Urteil und weiß es in flotter Sprache vorzubringen. Die erste Partie (The philological approach) ist etwas primitiv ausgefallen, und zum Lamm als „natürlichem Symbol" hätte man gern die außerbiblischen alten Quellen herangezogen gesehen, weil sich aus dem AT dieser Symbolismus zu wenig deutlich ermitteln läßt. Ebenso scheint mir die Frage nach dem Sühnewert der jüdischen Opfer zu wenig ausgiebig behandelt zu sein; aus Hebr 10, 1—5 könnte man schließen, daß allen blutigen Opfern irgend welche Sühnekraft zugeschrieben wurde. Ferner: Ist der Ausdruck „der die Sünde der Welt hinwegnimmt" bestimmt genug, um darin Jesu Göttlichkeit nachzuweisen (S. 99)? Der Verf. stellt sich vor, daß Jesu Taufe und die

Verkündigung des Täufers: „Siehe das Lamm Gottes," im Beisein des Volkes geschah. Mit Recht spricht er dem Volk das Verständnis für dieses Wort ab, muß dann aber folgerichtig zulassen, daß der Täufer sich einer Ausdrucksweise bedient habe, die seinem Zweck der Offenbarung Jesu nicht entsprach. Viel glatter wäre die Deutung, daß Johannes mit seinen Jüngern zu wiederholten Malen über die Isaiasstelle 53, 7 gesprochen hatte, und nun beim erneuten Erscheinen Jesu am Taufplatz seine Jünger darauf aufmerksam machte, daß Jesus dieses Lamm sei, nicht nur, um ihn als den Messias zu verkünden, sondern wesentlich auch zum Zweck, daß sich seine Jünger entschließen möchten, Jesu Jünger zu werden. Damit würde „das" Lamm Gottes ohne weiteres sinnvoll. — Es blieb dem Verf. nicht verborgen, daß seine Forderung, der Täufer habe die Isaiasstelle vom sühneleidenden Messias und Jesu Person, als er zur Taufe kam, auf Grund göttlicher Offenbarung erkannt, mißlich ist. *G.*

Kardinal Theodor Innitzer, Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi (Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien, Bd. 5). 4. verbesserte Aufl. 8° (XVI u. 448 S.) Wien 1948, Herder. Geb. S 48.—, sFr. 24.50. — Die Leidenszeit, welche das Hitler-Regime über Österreich brachte, verschaffte Sr. Eminenz dem Kardinal von Wien die Muße, in seinen Leidenskommentar die Ergänzungen einzuarbeiten, die seit 1925, dem Erscheinungsjahr der 3. Auflage, nötig geworden waren. Sie betreffen fast durchweg Realien, z. B. den Ort der Abendmahlsfeier, den Ölgarten, das traditionelle Haus des Kaiphas, das Gerichtshaus des Pilatus, welches der Verf. jetzt in die Antonia verlegt, Golgotha und die Ölbergkuppe. Manche Abschnitte erfuhren neue Stilisierung, ohne daß neue Stellungnahmen hätten erfolgen müssen; Billerbecks reicher Kommentar ist konsequenter als zuvor eingebaut, neue Literatur nachgetragen; hin und wieder werden Abschnitte über griechische Termini hinzugefügt, etwa über *διαθήκη*, über *ἐπιστρέψας* (Lk 22, 32), das in dieser neuen Auflage als „bekehrt" gedeutet wird (S. 105), über *ἐξουσία* und die trinitarische Formel. Andere Erneuerungen betreffen die salbenden Frauen, deren Zahl nun von zwei auf drei erhöht wurde, Judas in der Literatur, die Kreuztragung, den ungenähten Rock, die Finsternis, den Zusatz zu Mt 27, 49, die Ursache des Todes Jesu (umgearbeitet), das Grabtuch von Turin, welchem gegenüber der Verf. eine „skeptisch-abwartende" Haltung einnimmt, sehr mit Recht, über die Geschichte des Kreuzes Christi, welchem trotz der krausen Legenden Echtheit zuerkannt wird, das *διάταγμα Καίσαρος* nach St. Lösch, das Freer-Logion. — Diese Übersicht umfaßt nicht alles, gibt aber deutlich zu erkennen, daß sich der Verf. im eigentlich Exegetischen nicht umzustellen brauchte. Daß gegenüber der 3. Auflage die Ankündigung, daß sich die Jünger am Herrn „ärgern" werden, nun auf den Weg nach dem Ölgarten verlegt wird, statt in den Abendmahlsaal, ist vielleicht weniger glücklich, da der Weg dorthin, welcher immer es war, zu steil und zu eng war, als daß das Zwiegespräch hätte ausgelöst werden können, das sich daran knüpfte. Der Verf. nimmt jetzt auch an, daß die Erscheinung vor den Frauen identisch ist mit der Erscheinung vor Maria Magdalena, wozu immer noch ein Fragezeichen gesetzt werden darf. Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter bedeutet nach Verf. nur „das religiöse Beispiel der Erfüllung des vierten Gebotes", wie er mit Bartmann schreibt. Jesus wußte auch ohne Intervention seiner

göttlichen Allwissenheit, daß ihm der Untergang bevorstehe; da das vierte Gebot damals unter den Juden in Ehren stand, war es nicht nötig und darum nicht vorbildlich, mit der Versorgung der Mutter zu warten, bis er fast nicht mehr sprechen konnte. Nur ein viel höheres Motiv, die Enthüllung eines messianischen Verhältnisses, konnte diese Verschiebung rechtfertigen; s. ZkTh 47 (1923) 401—410. Zur dreimaligen Wiederholung des „Weide meine Lämmer" darf ich auf meine Ausführungen in ZkTh 69 (1947) 328—344 verweisen, die allerdings für die Neubearbeitung dieser Leidensgeschichte zu spät kam. Kard. Innitzers Kommentar, das gilt in vollem Maße vom vorliegenden Band, ist das beste Werk für Studierende sowohl wie für den praktischen Gebrauch. Wie die vorausgehenden Bemerkungen gezeigt haben dürften, ist es eine Fundgrube des Wissens, und in der Abgewogenheit seiner Stellungnahmen, aber auch in der Schlichtheit der Form und der Übersichtlichkeit der Fragestellungen steht ihm nichts Gleichwertiges zur Seite. *G.*

Wilhelm Schmidt, Ein Jesus-Leben. 2. Aufl. 8° (XVI u. 472 S. und VIII u. 432 S.) Wien 1948, Mayer. — Man würde diesem Werk Unrecht tun, wollte man es mit wissenschaftlichem Maß messen. Es ist die zweite Auflage des zur Hitler-Zeit unter dem Decknamen „Arnoldus Fabricius" bei Schöningh erschienenen Lebens Jesu, eine Paraphrase der zu einem Ganzen vereinigten vier Evangelien, durchwoben mit Reflexionen des Verf., womit er Jesu Leben und Person vor allem jüngeren Leuten nahebringen will. Es liest sich leicht und ist nüchtern gehalten, ohne Zweifel geeignet für eine Zeit, die wie die gegenwärtige für wissenschaftlich ausgerichtete Darlegungen wenig Kraft und Sinn hat. Was etwas stört, sind unmögliche Titel, wie „Der Hinaufzug nach Jerusalem" und „Jesu Erscheinung an Maria von Magdala, an Petrus" usw. Auch die „feierliche Einnahme" Jerusalems nimmt sich merkwürdig aus. *G.*

Friedrich Streicher, Die Worte des Herrn. Gebete und Reden, Gespräche und Sprüche Jesu. kl.-8° (543 S.) Zürich 1948, Manesse. — Ein feines Büchlein, das höchsten Inhalt in edelster Form darbietet. Gebete Jesu, seine Reden und Sprüche, abgeteilt in sachliche Gruppen, wie z. B. „Reden der Selbstoffenbarung", oder „Gespräche mit Männern", „mit Frauen", „mit Kranken" sind hier zusammengestellt, wo nötig mit dem sie umrahmenden Bibeltext. Durch ihre Isolierung und Gruppierung wirken sie neu und anregend; die hervorragend schöne Übersetzung und die Druckanordnung, die dem ursprünglichen Rhythmus der Sprache tunlichst gerecht wird, zwingen förmlich zur Betrachtung. *G.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

Aus der Theologie der Zeit. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Fakultät München von Gottlieb Söhngen. 8° (229 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. — Dieses Sammelwerk kann naturgemäß nur einen kleinen Ausschnitt aus der Theologie der Zeit behandeln. G. Englhardt behandelt die wechselseitigen Beziehungen zwischen Seelsorge und dogmatischer Wissenschaft. M. Grabmann referiert

abgeklärt und versöhnlich über das Wesen der spekulativen Theologie nach Thomas im Hinblick auf die neueren Kontroversen (Charlier, Chenu, Congar, Gagnebet usw.). M. Schmaus (in Auseinandersetzung mit M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern 1941) behandelt das Eschatologische im Christentum (bei dieser Gelegenheit sei auf M. Schmaus' neuestes umfangreiches und schon durch seine ausführlichen Literaturangaben wichtiges Werk hingewiesen: Von den letzten Dingen, Münster 1948, 736 S.). K. Rahner bespricht kritisch ablehnend das Buch von H. M. Köster, Die Magd des Herrn (Limburg 1947). R. Egenter handelt über „Gemeinschuld oder Strafhaftung?" (wo die Möglichkeit einer Gemeinschuld von einer etwas zu selbstverständlich vorausgesetzten Theorie der Erbsünde her wohl etwas zu positiv gesehen wird). K. Mörsdorf steuert einen Nachruf auf seinen Lehrer und Amtsvorgänger E. Eichmann bei. J. Ziegler würdigt ausführlich und wohlwollend die neue lateinische Psalmenübersetzung, der Philosoph F. Leist spricht über das Bild Gottes nach dem Zeugnis der Liturgie, und endlich J. Pascher über Seelsorge vom Altare aus. *Karl Rahner S. J.*

Ignacio Ortiz de Urbina S. J., El Simbolo Niceno. 8° (300 S.) Madrid 1947, Consejo superior de Investigaciones cientificas. — Eine klare und sorgfältige Untersuchung über das Nicänische Glaubensbekenntnis: sein Text (die neugebotene Textrezension ist identisch mit derjenigen, wie sie z. B. schon Hahn bietet, im Gegensatz zu der von E. Schwartz; vgl. auch Urbina in Or. Chr. Per. 2 [1936] 330—350), Entstehen, Quellen und Struktur des Symbols, eine genaue Einzelexegese der Artikel des Bekenntnisses im Zusammenhang mit der ihm vorausgehenden und zeitgenössischen Theologie, die dogmatische Bedeutung des Symbolums. Aus den Ergebnissen der Einzelexegese seien wenigstens einige genannt: das εἷς θεός bezieht sich direkt auf den Vater, nicht unmittelbar auf die Einzigkeit einer den drei Personen gemeinsamen göttlichen Natur (86). Das ὁμοούσιος (ein ursprünglich der gnostischen Theologie angehörender Begriff) bedeutet formell und explizit nicht die Aussage über eine numerische Identität der göttlichen Natur des Sohnes mit der des Vaters (215). Das *per quem omnia facta sunt* impliziert noch keine klare und eindeutige Vorstellung darüber, wie der Logos an der Schöpfung des Vaters beteiligt war (221 f), ist also noch weit vom Lateranense IV (Dz. 428) entfernt. Mit dem biblischen Ausdruck „Lebende und Tote" will das Konzil nichts darüber entscheiden, ob die bei der Wiederkunft Christi lebenden Menschen sterben müssen oder nicht (259). *R.*

Artur M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulenbildung. 8° (143 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. — Weihbischof Landgraf ist ein, wenn nicht der Meister der Geschichte des hier behandelten Zeitraumes. Hier bietet er eine Zusammenfassung der Arbeit der letzten 25 Jahre auf diesem Gebiet (also der Zeit zwischen 1080—1230). Es handelt sich nicht um eine eigentliche Dogmengeschichte, sondern um eine theologische Literaturgeschichte, die nach einem allgemeinen einleitenden Überblick zunächst die verschiedenen Literaturgattungen der Frühscholastik (Monographien, Sentenzensammlungen, Schriftkommentare, Quästionen, systematische Werke, Ser-

monessammlungen, Distinctiones, kanonistische Werke) durchspricht (34—50) und dann die Schulen der Frühscholastik im einzelnen vorführt (51—137): Anselm, der Bereich Brunos des Kartäusers, die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, die Schulen Abaelards, Hugos von St. Viktor, Gilberts de la Porrée, des Magisters Simon, Petrus Lombardus und seine Schule, die Literatur um den christologischen Streit, Praepositinus, die Schule des Odo von Ourscamp, Andreas von St. Viktor und seine Schule, Wilhelm von Auxerre, Gelehrte, deren Werke noch unbekannt sind. Die Übersichtlichkeit, die zahllosen Auskünfte über Echtheits- und Zuschreibungsfragen, die Verweise auf die noch ungedruckten Werke und die bis 1939 erschöpfenden Literaturangaben machen dieses Werk wohl für lange Zeit zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für jede dogmengeschichtliche Arbeit, die sich mit dem frühen Mittelalter beschäftigt. *R.*

Francisco Suarez en el IV. centenario de su nacimiento: Estudios Eclesiasticos 22 (1948) 147—692. — Die Estudios Eclesiasticos widmen dieses Sonderheft von mehr als 500 Seiten ganz der Theologie des Suarez, nachdem schon eine philosophische Festschrift vorausgegangen war; vgl. ZkTh 70 (1948) 493. Die Themen des neuen Bandes beziehen sich u. a. auf die Lehre des Suarez über Dogmenentwicklung, Evidenz und Glaube, Gnadenlehre, Mariologie, Unendlichkeit Gottes, priesterliche Vollkommenheit, natürliche Ekstase, Kontrition in der Rechtfertigung. Für die Geschichte des Gnadenstreites nicht uninteressant sind einige hier erstmals veröffentlichte Anmerkungen des Suarez zu Thesen über die Gnadenlehre Augustins (495—505). Wichtig ist auch ein kritischer Überblick über die Literatur zwischen 1917—1948, die sich mit der Theologie des Suarez beschäftigt. *R.*

Franciscus Card. Mendoza († 1566), De naturali cum Christo unitate libri quinque, quos primum edidit, prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit Antonius Piolanti. gr.-8° (LXXX u. 410 S.) Rom 1948 (= Lateranum 13 [1947] Nr. 1—4). — Es handelt sich um die Erstausgabe eines langverschollenen Werkes (von dem bisher nur leise und verzerrt bei Suarez und günstiger bei Vasquez ein Echo zu finden war) des Kardinals und Bischofs von Burgos Francisco de Mendoza (1508—1566), einer der großen gegenreformatorischen Gestalten jener von Vitoria inaugurierten nachtridentinischen Scholastik, die in sich den Humanismus und die spanische Mystik integriert hatte. Mendoza war einer der drei Zensoren des Exerzitienbuches des hl. Ignatius (1548), so daß sein eigenes Werk zum ersten Mal gerade im Jubeljahr des Buches erscheint, bei dessen päpstlicher Bestätigung er Pate stand. Mendozas Werk, dem Piolanti eine Einleitung über Leben und Wirksamkeit Mendozas und über die Lehre, theologische Bedeutung und das Nachwirken seines wichtigsten Werkes vorausschickt, handelt von den Wirkungen der hl. Eucharistie. Mendoza verficht unter einem großen Aufwand patristischer Zeugnisse eine Theorie, der zufolge auch nach dem Aufhören der eucharistischen Species eine *unio naturalis* mit Christus und seiner Menschheit im Empfänger bleibt, die über die *unio spiritualis* des geistigen Gnadenbesitzes hinausgeht, indem auch von der Seele und der ihr vermittelten Gnade her der Leib des Menschen beeinflußt wird und zwar durch eine Einwirkung, die nicht nur vom Willen Gottes und Christi, sondern auch vom Leibe Christi ausgeht. Wir können hier nicht

auf die genauere Darstellung dieser Theorie und ihrer Begründung uns einlassen. Man hat ein wenig den Eindruck, daß Mendoza in seinen weitschweifigen Ausführungen immer wieder mit einer Hand gibt und mit der andern nimmt. Jedenfalls aber wäre ein genaueres Studium dieser Bemühungen lohnend, selbst wenn sie in sich noch nicht ganz geglückt wären. Denn die Wirkweise der Eucharistie in ihrer Eigenart gegenüber den andern Sakramenten durch die substantielle Gegenwart Christi und gerade seines Fleisches als Pfand der leiblichen Auferstehung ist ja noch sehr in Dunkel gehüllt. Erst dann könnte man sagen, ob Mendoza Vertreter einer möglichst „realistischen" und doch dogmatisch einwandfreien Auffassung der Wirkung der Eucharistie ist (wie Piolanti meint) oder zu den Vorläufern jener Theorie gehört, die durch die Indizierung des Buches von Pelz und durch die Enzyklika *Mystici corporis Christi* abgelehnt wurde. *R.*

M.-J. Scheeben, Les Mystères du Christianisme. Introduction et traduction par Aug. Kerkvoorde O. S. B. gr.-8° (XXIX u. 841 S.) o. O. und J. (1947), Desclée de Brouwer. — Das Hauptwerk der deutschen Theologie, wie der Übersetzer nicht mit Unrecht die „Mysterien" nennt, wird in einer dem Sinn treu folgenden Weise wiedergegeben. Die Arbeit wurde schon vor Erscheinen der Ausgabe von Höfer begonnen und schließt sich der ersten Ausgabe an. Die Anmerkungen sind im Gegensatz zu Höfer möglichst sparsam gehalten. Das Druckbild ist klar und angenehm. *F. Mitzka S. J.*

Paul Galtier S. J., De Incarnatione ac Redemptione. Ed. nova. 8° (VIII u. 506 S.) Paris 1947, Beauchesne. — Die großen Vorzüge dieses erstmals 1926 erschienenen Werkes sind in dieser Zeitschrift 51 (1928) 90—93 ausführlich gewürdigt worden. Die vorliegende Neuauflage bringt keine wesentliche Änderung in der Doktrin, wohl aber zahlreiche Verbesserungen in der Darbietung. Weggeblieben ist die Thesis 10 der ersten Auflage (über den Gottmenschen in der atl. Offenbarung). Dafür wurden andere Partien erweitert. So wurde z. B. genauer gefaßt, was man als *definitio Ephesina* bezeichnen kann (n. 81), was im vorwissenschaftlichen Personbegriff enthalten ist (n. 82). In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf die früher erschienene Monographie des Verfassers „L'Unité du Christ" (XX u. 378 S., Paris 1939, Beauchesne) über die seinsmäßige und psychologische Einheit in Christus. Auch der Theologie der Herz-Jesu-Verehrung hat G. in der Zwischenzeit eine eigene Schrift gewidmet: „Le Sacré-Cœur. Textes Pontificaux traduits et commentés" (Paris 1936, Desclée), S. 103—133: La Théologie du Sacré-Cœur. — Mit besonderer Sorgfalt behandelt G. in der vorliegenden Neuauflage (Thesis 41) die von ihm bevorzugte Antwort auf die Frage nach dem entscheidenden Motiv der Menschwerdung: es ist nicht in der bloßen Erlösung zu suchen, sondern auch, ja primär, in der Herrlichkeit des Gottmenschen selber und seiner Verherrlichung durch das Erlösungswerk. Christus ist einfachhin *clavis et caput totius ordinis nostri.* Unsere tatsächliche Weltordnung als Ganzes mit allem, was sie in sich birgt (Adam, Sündenfall, Erbsünde ...) ist von Gott gewählt (bzw. zugelassen) worden im Hinblick auf den Gottmenschen, der als Haupt sie beherrscht und alle ihre Schatten kompensiert; nichts ist also in Gottes Plänen beschlossen ohne Beziehung zum Plan der Menschwerdung.
F. Dander S. J.

Corentinus L a r n i c o l C. S. Sp., De Verbo Incarnato et de B. V. Maria. 8° (246 S.) Rom 1948, Officium libri catholici. — Ein klares, gewissenhaftes Kompendium, das in seiner Methode bewußt „traditionell" (5) sein will und es auch ist. In der scholastischen Streitfrage über die Weise der *unio hypostatica* wird die thomistische Auffassung vertreten. In der Mariologie wird verteidigt, daß Maria in unmittelbarer Weise *corredemptrix* sei, aber als selbsterlöste *secundaria et dependens*. Die Möglichkeit dafür wird in ihrer *redemptio p r a e s e r v a t i v a* gesehen. Aber es wird auch hier nicht klar, wie dieser Vorzug Marias es ermöglichen könne, daß ihr Mitleiden unter dem Kreuz zur *redemptio obiectiva* gehört. Denn auch eine *praeservativa redemptio* setzt die Erlösung durch Christus schon voraus. Die *assumptio* wird ebenfalls als *formaliter implicite* enthalten gesehen in Mariens *redemptio per modum praeservationis*. Aber es wird nicht gezeigt, daß ein anderer Grund für eine *corporalis corruptio* nicht vorhanden sein kann. Material hat doch Maria auch andere Folgen der Erbsünde zu tragen gehabt, wenn auch nicht wegen der Erbsünde. Ist also so schon mehr als eine Konvenienz bewiesen? — Eine grundsätzliche Frage sei anläßlich dieses Schulbuches gestellt. Sind solche Kompendien für den heutigen Theologen die richtigen Schulbücher? Selbstverständlich müssen sie immer von der kirchlichen Lehre ausgehen, dürfen die nachpatristische traditionelle Lehre nicht auslassen, müssen die Lehrautorität des hl. Thomas achten. Aber erhält der Theologe in Kompendien dieser Art die Bibeltheologie, das Wissen um die Dogmengeschichte, das innere Verständnis für die traditionelle Lehre und einen Blick auch über einen bestimmten Kanon von allzu „traditionell" festgelegten Fragen hinaus, die er heute braucht? Das kann man auch als durchaus auch den jüngsten Mahnungen des Lehramtes gehorsamer Theolog bezweifeln. Man soll nicht sagen, daß zu solchen Kompendien der mündliche Unterricht hinzukomme. Denn dieser ist gewöhnlich auch so wie das Schulbuch. Und überdies müßte gerade das Buch den zeitlich immer beschränkten mündlichen Unterricht in all diesen Richtungen entlasten, indem es das Material bietet, das der Unterricht nicht vermitteln kann. So solid und klar Schulbücher dieser Art sind, so leisten sie dennoch nicht, was sie leisten müßten. *Karl Rahner S. J.*

Josef T e r n u s S. J., Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage. kl.-8° (61 S.) Regensburg 1948, Habbel. — Die Frage nach der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel gehört zu den mariologischen Themen, über die in der deutschen dogmatischen Literatur in den letzten Jahren nicht mehr viel zu hören war. Das ist um so bedauerlicher, als allem Anschein nach diese Frage hinsichtlich ihrer dogmatischen Entscheidung durch eine feierliche Definition in ein aktuelles Stadium getreten ist. So wird man die Schrift von J. Ternus nur sehr begrüßen können. Sie gibt unter guter Benützung der neuesten Literatur einen sehr guten Überblick über den Stand der Frage in all den Dingen, die mit ihr in Beziehung stehen: die allgemeinen Normen und Probleme über Möglichkeit und Voraussetzungen der Definition eines Satzes, der nicht immer als eine geoffenbarte Wahrheit im ausdrücklichen Bekenntnis der Kirche war; die Abgrenzung der Assumptafrage von solchen Sätzen, die nicht notwendig mit ihr definiert werden müssen (Tod Mariens usw.); die Quellenlage hinsichtlich der geschichtlichen Überlieferung der Assumptio; die dogmatischen mariologischen Prinzipien

allgemeinerer Art, in denen die Lehre von der Assumptio einschlußweise enthalten sein können; die Frage der Tragweite der Beweise eines impliziten (formellen oder virtuellen?) Enthaltenseins der Assumptio in anderen mariologischen Sätzen; die Frage der Opportunität einer zu erwartenden Definition. Über den Stand all dieser Fragen wird sehr klar und zuverlässig referiert (wenn auch vieles wohl nur dem Fachtheologen wirklich verständlich sein wird). Es kann weder auf den Inhalt eingegangen noch die Frage kritisch weitergeführt werden. Nur einige kleine Bemerkungen seien gestattet. In Anbetracht der sonst laut gewordenen Kritik an O. Fallers Buch (De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V., Rom 1946; vgl. z. B. J. Lebon: RHE 42 [1947] 633 f; A. Minon: EThL 23 [1947] 209 ff) wird man vielleicht fragen dürfen, ob nicht Ternus da und dort die Sicherheit der Ergebnisse Fallers etwas überschätzt. — Aus geschichtlichen und dogmatischen Gründen wird man letztlich grundsätzlich in dieser Frage nicht den geschichtlichen, sondern den dogmatischen Weg zur Begründung dieser Wahrheit einschlagen müssen. Nun zeigt Ternus sehr offen, wie viel da eigentlich noch theologisch zu tun ist. Nicht so sehr in dem Aufweis des Zusammenhangs der Assumptalehre mit den anderen marianischen Dogmen, sondern in den diesem Aufweis voraus liegenden Fragen: Was ist ein „Kovenienzbeweis"? Wann kann er einen Grund abgeben für eine Dogmatisierung? Woher kommt das allgemeine und sichere Glaubensbewußtsein der Kirche hinsichtlich einer Wahrheit, wenn diese nicht immer formell explizit in der Glaubensverkündigung gegeben war und die Deduktion aus anderen Wahrheiten, soweit sie der einzelne Theolog vornimmt, keine logische Stringenz und Sicherheit bietet? Welche Sicherheit muß der Papst haben über das Enthaltensein eines Satzes in der Glaubenshinterlage, um zu seiner Definition schreiten zu können? Über diese und ähnliche Vorfragen herrscht — wie Ternus sehr deutlich zeigt — doch noch eine außerordentliche Unklarheit in der Theologie. Es soll damit nicht gesagt sein, daß der Papst erst zur Definition eines Satzes schreiten könne, wenn die Theologie diese Fragen geklärt hat. Denn sie waren bei der Definition der Unbefleckten Empfängnis ebenso ungeklärt, ohne daß dies die Definition hinderte. Aber für die Erklärung und Apologetik einer solchen Definition und für eine grundsätzliche, klare und auch wirklich auf die faktische Entwicklung des Glaubensbewußtseins passende Theorie der theologischen Erkenntnis wäre eine gründliche Bearbeitung solcher Fragen dringend nötig. Die Schwierigkeiten, die J. Coppens (La définibilité de l'Assomption: EThL 23 [1947] 5—35) gegen eine Definition erhebt, betreffen, genau gesehen, größtenteils diese Vorfragen. Hier hätte die Theologie viel und Wichtiges zu tun. — Schließlich glaube ich, daß eine gründliche neue Untersuchung der Theologie von Mt 27, 52 f auch für die Assumptafrage wichtig wäre. Man sollte hier nicht meinen, daß die Meinungsverschiedenheit der Väter für alle Zukunft eine sachlich eindeutige Entscheidung unmöglich mache. Wenn man sagen könnte (und ich bin überzeugt, daß der Nachweis zu erbringen ist): eine genaue bibeltheologische und auf die früheste patristische Tradition sich stützende Untersuchung von Mt 27, 52 f kommt zu dem Resultat, daß nach der Schrift manche Menschen schon den eschatologischen Endzustand der Auferstehung des Fleisches erreicht haben, dann wäre auch für die mariologische Frage viel gewonnen. Denn von diesem Punkt her könnte die Lehre von der Assumptio nicht bloß mit den übrigen mariologischen

Dogmen in Zusammenhang gebracht werden, sondern auch mit der christlichen Eschatologie im allgemeinen, was ebenso wichtig ist.

R.

Josef Dillersberger, Das neue Wort über Maria. kl.-8° (260 S.) Salzburg 1947, Müller. S 17.—. — Der letzte Abschnitt der Enzyklika „Mystici corporis" wird in einem von warmer Frömmigkeit getragenen Kommentar weiteren Kreisen zugänglich gemacht. So entsteht ein kleines Handbuch über die Mediatrix. Man muß dabei allerdings beachten, daß die Ausführungen über Maria in dem päpstlichen Rundschreiben der Abrundung der Lehre über die Kirche dienen, nicht aber in die Kontroversfragen der Mariologie eingreifen wollen. Man muß sich also hüten, hier allzu rasch etwas als die Lehre der Kirche zu erklären. An einer Stelle hätte sich der Verf. vielleicht auch etwas mehr von einer gewissen „Metaphysik" fernhalten sollen, die auf dem Gebiet der Mariologie öfter platzgreift. So wird zum Konsens der Gottesmutter bei der Menschwerdung gesagt: „Hier war es schlechterdings auch Gott unmöglich, ohne des Menschen Zustimmung zu kommen" (42). In Wirklichkeit wäre dies ohneweiters möglich gewesen. Gott war sowohl hinsichtlich der Tatsache wie des Modus der Menschwerdung ganz und gar frei. Die Frage ist hier, was Gott getan hat, nicht ob er es tun mußte. Dem Wert des Buches für den angegebenen Zweck sind diese kleinen Einwände nicht abträglich. *F. Mitzka S. J.*

Henri Rondet S. J., Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique. 8° (396 S.) Paris 1948, Beauchesne. — Ein Buch, das in Zielsetzung und Durchführung alles Lobes würdig ist. Es will dem jungen Theologen auf einem nicht zu großen Raum die Dogmengeschichte des theologischen Traktates über die Gnade geben, den er studiert; er soll das nötige dogmengeschichtliche Wissen haben, bevor er seine „Thesen" in ihrem systematischen Aufbau zu studieren beginnt. Hätten wir nur für alle dogmatischen Traktate solche dogmengeschichtlichen Abrisse. Wir haben sie noch nirgends. Denn Régnon, Lebreton, Schmaus für das Trinitätsdogma, Rivière für die Erlösungslehre sind doch wohl praktisch für den Anfänger zu umfangreich, die großen protestantischen und die kleinen katholischen Dogmengeschichten sind für den gemeinten Zweck auch nicht geeignet, auch abgesehen davon, daß sie veraltet sind. So kann man nur begrüßen, daß diesem Bedürfnis hinsichtlich der Gnadenlehre eine Abhilfe zu schaffen versucht wurde. Der erste Versuch ist schon sehr gut gelungen. Der Theologe wird gut und eingehend an die Quellen selbst herangeführt und erhält in einem weiten Ausmaß eine sehr genaue Einführung in die dogmengeschichtliche Spezialliteratur. Und überdies: der hier nachgezeichnete Lauf der Geschichte mündet nicht einfach bei den üblichen Schulthesen, so daß der Endeffekt der dogmengeschichtlichen Belehrung nicht nur die Überzeugung beim Schüler ist, daß wir heute „endlich" nach so viel dunklen, mühsamen Wegen die *beati possidentes* sind (eine Gefahr, die schwer vermieden wird, wo die Geschichte nur innerhalb des systematischen Traktates gegeben wird), sondern der Theologe sieht, daß mehr in der Tradition gegeben und aufgegeben ist, als in den oft reichlich dürren Schultraktaten zu finden ist, er wird ruhig und sachlich in eine Entwicklung der Theologie hineingestellt, die weiter drängt. — Es ist hier nicht der Platz, auf Einzelheiten einzugehen, in denen man da und dort wohl anders sehen kann. Würde z. B. die Schrifttheologie nicht trotz

der Raumbeschränkung einen noch größeren Platz verdienen oder in ihrer Literaturangabe noch etwas gleichmäßiger sein können? Ist die Theologie der Hochscholastik nicht etwas zu sehr um Thomas gruppiert (vgl. das noch nicht benutzte Werk von J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I, Freiburg 1942)? Ist Luther nicht etwas zu kurz behandelt? Aber solche und ähnliche kleine und größere Wünsche ändern nichts am Gesamtresultat: wir haben hier eine lebendige und sachliche Einführung in die Geschichte des Dogmas und der Theologie *De gratia Christi.* Wenn man nicht hoffen dürfte, daß der Plan einer deutschen katholischen Dogmengeschichte, nach den einzelnen dogmatischen Traktaten aufgeteilt, bald verwirklicht werde, müßte man dringend wünschen, daß Rondets Buch auch ins Deutsche übersetzt wird. Jedenfalls aber kann es ein Vorbild dafür sein, wie eine so geplante Dogmengeschichte aussehen müßte.

Karl Rahner S. J.

J. de Ghellinck S. J., Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des Canonistes. Etudes, Recherches et Documents. 2. éd. considérablm. augmentée (Museum Lessianum, sect. hist. 10). gr.-8° (XVI u. 594 S.) Brügge-Paris 1948, Desclée de Brouwer. — Wer die Entwicklung der scholastischen Dogmatik aus den literarischen Bewegungen der Vor- und Frühscholastik studieren will — die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit dieser Methode steht heute außer Zweifel —, wird die gründlichen Untersuchungen de Gh.s dankbar begrüßen. Schon bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1914 ist dem Werk hohes Lob zuteil geworden; vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 38 (1914) S. 329 ff. Inzwischen sind 35 Jahre vergangen und die nicht zuletzt von de Gh. selbst angeregte und bereicherte Forschung hat bedeutende Fortschritte erzielt; man vgl. etwa die „Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik" des Bamberger Weihbischofs Artur Landgraf, Regensburg 1948. de Gh. berichtet uns im Vorwort (IX f), wie er einerseits dem vielseitigen Wunsch nach einfachem Neudruck des seit 1919 vergriffenen Buches nicht zustimmen konnte, andrerseits aber auch keine Zeit für eine vollständige Neubearbeitung fand. Bescheiden legt der verdiente Gelehrte nun sein Buch vor als einen Kompromiß zwischen den Bedürfnissen der Wissenschaft und den Möglichkeiten seines Alters. — Die Neuauflage ist um fast 200 Seiten stärker geworden. Keine wichtige Neuheit der Fachliteratur ist unberücksichtigt geblieben. Eine große Anzahl neuer handschriftlicher Quellen wurde benutzt, wovon das beträchtlich vermehrte Register der Manuskripte beredtes Zeugnis ablegt. Den bedeutendsten inhaltlichen Zuwachs erhielt das zweite Kapitel, das die Entwicklung der theologischen Sammelwerke bis zum „Liber Sententiarum" des Petrus Lombardus schildert. Hier hat die Schule Anselms von Laon (S. 133 ff) und der Juristen von Bologna (S. 203 ff) je eine eigene, ausführlichere Darstellung gefunden. Die Beziehung der Entwicklugslinien auf das Werk des Lombarden gab den in unserem Werk gesammelten Aufsätzen innere Einheit; diese Einheit ist nunmehr noch straffer und überzeugender geworden. Freilich bleibt de Gh. im Rahmen der Literaturgeschichte; aber damit ist eine unerläßliche Voraussetzung der Dogmengeschichte der Vor- und Frühscholastik geschaffen.

H. Zeller S. J.

Ludwig Berg, Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin (Schriftenreihe der kath.-theol. Fakultät Mainz 1). 8° (120 S.) Mainz o. J. (1948), Kirchheim. DM 2.40. — Von Prof. Peter Tischleder († 1947) angeregt, legt der Verf. eine aus Thomas von Aquin schöpfende Studie über die Geistnatur des Menschen vor, die als Subjekt der sittlichen Akte eine besondere Gottebenbildlichkeit zeigt. Die in der Psychologie bereits heimischen Kategorien des Bildes und der Gestalt nehmen in der Ethik noch nicht oder besser, nicht mehr den ihnen gebührenden Platz ein. Die Ethik des NT zeichnet ihr Ideal offensichtlich (vgl. Kol 3, 10) bildhaft, und zwar grundsätzlich bildhaft, nicht etwa nur, weil sie ihre Inhalte noch auf der Stufe unentwickelter Systematik besaß. Den in platonisch und stoisch denkender Umwelt lebenden Vätern war der Begriff der Tugend als Nachahmung Gottes geläufig. Noch die großen Geister der Scholastik sprachen vom Moralprinzip der Menschennatur als einer *ratio artis divinae* und stellten die Idee der Gottebenbildlichkeit an die Spitze ihrer ethischen Traktate. In der Folge war jedoch die Mehrzahl der Theologen der jeder Systematik immanenten rationalistischen Gefahr nicht mehr gewachsen: der Bildgedanke trat zurück, die Zahl der strukturlos gehäuften Sätze nahm zu! Daher ist die Wiedererweckung einer Ethik der *imago* und *imitatio Dei* oder besser, einer Moraltheologie zu begrüßen, die wieder mehr von der Bildidee der Schrift und der Patristik enthält. — Leider bleibt die Arbeit B.s in mehrfacher Hinsicht hinter unseren Erwartungen zurück. Sie beschränkt sich darauf, das Gott ähnliche Subjekt als Möglichkeitsgrund sittlichen Handelns zu erweisen, ohne die zum Handeln führenden Imperative der Gott-, bzw. Christusebenbildlichkeit aufzuzeigen. Gewiß hat der Verf. die Freiheit der Themawahl, aber es wäre an der Zeit, gegenüber einem oft genannten rein formalen Prinzip sich nun einmal einläßlicher den Materialien einer „Bildmoral" zuzuwenden. Die Logik des Gestaltzusammenhangs ist nicht die Logik der Deduktion, und darin liegt so lange eine Schwierigkeit gegen das oben gezeichnete Anliegen, als man nicht zeigen kann, daß der Bildgedanke einerseits nicht unfruchtbar ist, anderseits eine gewisse Unterlegenheit gegenüber jenen zahlreichen und leicht zu habenden Ableitungen für die wesentliche Aufgabe der Ethik nicht nur kein Verlust, sondern eher ein Gewinn ist. Ein zweiter Mangel des Buches liegt in der Darstellung selbst: sie hat keinen rechten Kontakt mit der Sachproblematik. Wichtiges wird nur obenhin berührt, Unwichtiges umständlich ausgebreitet. Tiefsinnige Begründungen wechseln ab mit seltsam sorglosen Behauptungen. So kann auch Kritik nicht klar ansetzen: es wäre zu vielem vieles zu sagen. Jedenfalls ist es mit bloßer Reproduktion der Aufstellungen des hl. Thomas nicht getan; diese Art zu philosophieren schmückt sich zu Unrecht mit seinem Namen. Die Anthropologie der Gegenwart bedarf einer erweiterten Terminologie, einer gründlicheren Psychologie und einer deutlicheren Scheidung von theologischer und philosophischer Methode. Schließlich wird der Wert des Buches noch durch mancherlei Formlosigkeiten beeinträchtigt, Formlosigkeiten der Sprache, der Zitationsweise und vieler Druckfehler. Das Literaturverzeichnis enthielte besser weniger, aber genauere Titel.

H. Zeller S. J.

Antonio dal Covolo, La Psicologia dell'Incredulo alla luce del Quarto Evangelo. kl.-8° (157 S.) Milano 1945, „Vita e Pensiero". — In einer Darstellung für breitere Kreise wird der Unglaube der Juden

in der johanneischen Schilderung untersucht und daraus die Gesetzlichkeit des Unglaubens überhaupt gefolgert. Freilich kommt der Verf. auf diesem Weg nur zu dem Satz: Die schuldbare Glaubenslosigkeit hat ihre Ursache in unmoralischem Handeln (92). Aber — dieser Satz ist gewissermaßen analytisch: jede schwere Sünde ist eine Katastrophe, die aus einem längeren oder kürzeren Entwicklungsprozeß resultiert. Weiter führt den Autor nicht das vierte Evangelium, sondern die theologische Arbeit, bei der er sich besonders an die bekannten Untersuchungen von Hürth hält. Die Literatur über diesen Gegenstand ist allerdings ungleich größer als die vom Autor benützten Werke, aber er hat immerhin eine gute Auswahl getroffen. Lichtvoll ist die Behandlung der sonst meist übergangenen Frage, wie sich der dogmatische Satz, nach dem Gott jedem Menschen die notwendige Gnade gibt, mit der empirischen Tatsache vereinigen läßt, daß der Tot eintreten kann, bevor der Sünder physisch die Möglichkeit zu einem freien Akt hat (101—103). Der von den Dogmatikern vielfach ohne Einschränkung vertretene Satz muß also modifiziert werden. *F. Mitzka S. J.*

BÜCHEREINLAUF

Acta Academiae Velehradensis 19 (1948) fasc. 1—4. 8° (343 S.) Olomucii 1948, Acad. Velehrad. Subnotatio 1948, čK 150.—.

Actas do III Congresso internacional dos médicos católicos, que teve lugar em Lisboa (Portugal), 17.—23. 6. 1947 (Acção médica, ano XII, Nr. 45 a 48). 8° (1024 S.) Lisboa 1948, Campo dos martires de Patria 43. Sfr. 20.—.

Algermissen K., Das Rätsel Rußland und die Religion. 8° (42 S.) Celle 1948, Giesel. DM 1.50.

Algermissen K., Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. Zur Auseinandersetzung um den § 218 StGB. 4. verb. Aufl. 8° (48 S.) Celle 1948, Giesel. DM 1.50.

Ambord B., S. J., Am Kreuzweg des Herrn (Religiöse Ansprachen über Radio Vatikan 1). 8° (118 S.) Eichstätt 1948, Roma-Verl.

Anwander A., Wörterbuch der Religion. 8° (331 S.) Würzburg 1948, Echter-Verl. DM 15.—.

Aristoteles, Die Lehrschriften, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von *P. Gohlke*. VI/1 Über die Seele. VI/2 Kleine Schriften zur Seelenkunde. VII/6 Über Hauswirtschaft. 8° (149, 198 u. 64 S.) Paderborn 1947. Schöningh. DM 4.80, 6.—, 2.80.

Aurelius Augustinus. Der christliche Kampf. Übertragen von *C. J. Perl.* 8° (99 S.) Wien 1948, Herder. S 9.80, Sfr. 4.30.

Berg L., Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin (Schriftenreihe der Kath.-theol. Fak. der Gutenberg-Univ. 1). 8° (120 S.) Mainz 1948, Kirchheim. DM 2.40.

Beron R., O. S. B., Kinder- und Hausbibel mit vielen Bildern, Psalmen, Gebeten und Liedern. 8° quer (289 S.) Freiburg 1948, Herder.

Biblia Sacra juxta Latinam Vulgatam versionem ad Codicum fidem jussu Pii PP. XII. Cura et studio monachorum abbatiae S. Hieronymi O. S. B. edita. VII: Liber verborum dierum ex interpretatione s. Hieronymi. 4° (XII u. 323 S.) Romae 1948, Typis Polygl. Vatican.

Blanke F., Bruder Klaus von Flue. Seine innere Geschichte. 8° (119 S.) Zürich 1948, Zwingli-Verl. Sfr. 5.80.

Budik P. A., Leuchten auf dem Lebenswege. Das Heiligenleben in Beispielen. 8° (VIII u. 156 S.) Mödling bei Wien 1948, Sankt Gabriel. Geb. S 21.—.

Claudel P., Schrei aus der Tiefe. Eine Auswahl aus den frühen Dichtungen. 8° (83 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 2.90.

Collins B., S. J., Tentatur nova interpretatio Hebr 5, 11 — 6, 8. (S.-A. aus: Verbum Domini 26). 8° (24 S.) Romae 1948, Istituto Biblico.

Dessauer F., Mensch und Kosmos. Ein Versuch. 8° (194 S.) Olten 1948, Walter. Sfr. 13.20.

Dockx S. I., O. P., Fils de Dieu par grâce. 8° (147 S.) Paris 1948, Desclée de Brouwer. Fr 80.—.

Dold A., O. S. B., Die im Codex Vat. Reg. lat. 9 vorgeheftete Liste paulinischer Lesungen für die Meßfeier (Texte u. Arbeiten I/35). 8° (VIII u. 52 S.) Beuron 1944, Kunstverl.

Dold A., O. S. B., Vom Sakramentar, Comes und Capitulare zum Missale (Texte u. Arbeiten I/34). 8° (VI, 64 u. 52 S., 1 Tfl). Beuron 1943, Kunstverl.

Ehe und Familie. Referate der Wiener Seelsorgertagung 7.—9. 1. 1948. 8° (VIII u. 166 S.) Wien 1948, Seelsorger-Verl. S 17.20, Sfr. 7.50.

Esser K., Das Testament des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 15). 8° (XIX u. 212 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 4.50.

Fawtier R., La double expérience de Cathérine Benincasa (S. Cathérine de Sienna) par *R. Fawtier et L. Canet* (Bibliothèque des Idées). 8° (368 S.) Paris 1948, Gallimard (5, Rue Sébastien-Bottin) Fr 550.—.

Felder H., O. F. M. Cap., Der Christusritter aus Assisi. 8° (165 S.) Paderborn 1941, Schöningh. DM 5.80.

Felder H. O. M. Cap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 3. Aufl. 8° (VII, 391 S.) Paderborn 1947, Schöningh. DM 10.—.

Fawtier R., La double expérience de Cathérine Benincasa (S. Cathérine de Sienne) par *R. Fawtier et L. Canet* (Bibliothèque des Idées). 8° (368 S.) Paris 1948, Gallimard (5, Rue Sébastien-Bottin). Fr. 550.—.

Feuling D., Das Leben der Seele. Einführung in psychischer Schau. 8° (XVIII u. 656 S.) Salzburg 1948, Müller. S 39.—.

Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas. 8° (XVII u. 173 S., 48 Tfl). Madrid 1948, Ministerio de Educación Nacional. P 45.—.

Fräbel A., S. V. D., Zur ewigen Heimat. Lebensbild des P. Alfred Fräbel S. V. D. 8° (32 S., 10 Tfl). Mödling bei Wien 1948, St. Gabriel. S 6.80.

Fruhstorfer K., Die Wunder des Propheten Eliseus. 8° (68 S.) Linz 1949, Oberösterr. Landesverl. S 7.80.

Gabriel J. — Schedl C., Der Weg zu Christus. Lese- und Arbeitsbuch zum Unterricht in der Offenbarungsgeschichte des A. B. für die 3. Kl. der österr. Mittelschulen (Das Gottesreich 2). 8° (128 S.) Innsbruck 1948, Tyrolia.

Gardet L., — Anawati M. M., Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée (Etudes de Philosophie médiévale 37). Gr.-8° (543 S.) Paris 1948, Vrin (6, Place de la Sorbonne).

Ghellinck J., S. J., Le mouvement théologique du XIIe siècle. Etudes, recherches et documents 2e éd. considérabl. augm. (Museum Lessianum Section historique 10). 8° (XV u. 594 S.) Bruges 1948, Editions „De Tempel".

Gohlke P., Aristoteles und sein Werk. 8° (167 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 5.40.

Gorbach J., Die Sonne des Unbefleckten Herzens. 8° (63 S.) Feldkirch 1948, Verl. der Quelle. S 2.—.

Gottlob Th., Grundriß des katholischen Eherechtes. 8° (181 S.) Einsiedeln/Köln 1948, Benziger. Sfr. 10.80, geb. 13.30.

Grabmann M., Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. 3., erweiterte Aufl. 8° (124 S.) Freiburg/S. 1949, Paulusverl.

Hauser R., Wille und Drang. Grundlinien zum Verstehen menschlicher Charaktere. 2. Aufl. 8° (199 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 5.80.

Henze C. M., C. SS. R., Lukas der Muttergottesmaler. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients. 8° (111 S.) Löwen 1948, Bibliotheca Alfonsiana.

Holzbacher J., Kaspar Ulenberg. Eine Priestergestalt aus der Zeit der Gegenreformation in Köln (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 8). 8° (XIII u. 81 S.) Münster 1948, Aschendorff. DM 3.50.

Holzmann H., Wipptaler Heimatsagen, gesammelt und hrsg. (Österr. Volkskultur 2). 8° (262 S.) Wien 1948, Österr. Bundesverl. S 24.—.

Hundstorfer R., O. S. B., Die Adressaten des ersten Korintherbriefes (S.-A. aus dem 91. Jahresbericht des Obergymn. d. Bened. zu Kremsmünster). 8° (72 S.) Wels 1948, Verl. „Welsermühl".

Joyce G. H., S. J., Christian marriage. An historical and doctrinal study. 2. edition revised and enlarged (Heythrop Series 1). 8° (XII u. 645 S.) London 1948, Sheed and Ward. Sh 21.—.

Kierkegaard S., Die Lilien auf dem Felde. Drei Reden. Übertr. von *F. Hansen-Löve.* 8° (129 S.) Wien 1948, Herder. S 10.80, Sfr. 4.70.

Kiesler B., Die Mission der hl. Theresia vom Kinde Jesu und vom heiligsten Antlitz. 12° (20 S.) Wien 1949, Selbstverlag (I., Rotenturmstraße 2). S —.60.

Kilga K., O. Cist., Der Kirchenbegriff des hl. Bernhard von Clairvaux (S.-A. aus Cister-

cienser-Chronik). 8° (148 S.) Bregenz 1948, Eugen Ruß.

Kirche, Die, in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblattlexikon. Lfg. 1.—3. 8° (zus. 468 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 12.—.

Kirche, Weltanschauung, soziale Frage. Die Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften und Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. Eingel. u. hrsg. von *A. Mager.* 8° (272 S.) Salzburg 1948, Müller. S 18.—.

Kleine Texte zu Theologie und Seelsorge. Hrsg. von *K. Rudolf.* 7: *Rahner K.,* Kirche der Sünder. 10: *Caruso J. A.,* Tiefenpsychologie. 11: *Soiron Th.,* Das Christusgeheimnis unseres Lebens. 12: *Mayer J.,* Die Natur- und Berufsstände in der christl. Gemeinde. 13: *Schaurhofer A.,* Wie stellen wir uns zum Sozialismus? 8° (je rund 24 S.) Wien 1948, Herder.

Kleist J. A. The Didache, the Epistle of Barnabas, the Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, the Fragments of Papias, the Epistle to Diognetus (Ancient Christian Writers 6). 8° (VI u. 235 S.) Westminster Md. 1948, The Newman Press. $ 2.75.

Kronerwöther J., Der erste Religionsunterricht. Katechesen. I. Teil. 8° (174 S.) Wien 1948, Herold. S 11.50.

Larnicol C., C. S. Sp., De Verbo Incarnato et de B. V. Maria. 8° (246 S.) Romae 1948, Officium Libri Catholici.

Latu R., L'Eglise derrière le rideau de fer. 8° (157 S.) Paris 1948, Maison de la Bonne Presse (5, rue Bayard) Fr 175.—.

Lippert P., S. J., Der Menschensohn. Bilder aus dem Seelenleben Jesu. 2. Aufl. 8° (161 S.) Mödling bei Wien 1947, Sankt Gabriel. S 11.40.

Lutz J. A., Kardinal John Henry Newman. Ein Zeit- und Lebensbild. 8° (264 S.) Einsiedeln 1948, Benziger.

Maget A., Heirat und Medizin. 8° (164 S.) Einsiedeln/Köln 1948, Benziger. Sfr. 6.60.

Maria, Mutter und Königin der Welt. Monatsschrift für marianische Christusgestaltung des Lebens. Red.: *E. Demling S. A. C.* 3 (1948) Heft 2—10 (S. 25—144). Hrsg. u. Verleger: Kongregation der Pallotiner. Wien X., Quellenstraße 197. Pro Heft S —.60.

Mariana B., O. F. M., Danel „il patriarca sapiente" nella tradizione, nella leggenda (Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 3). 8° (XXXI u. 382 S.) Romae 1945, Antonianum (Via Merulana 124).

Mc Clear E., S. J., The fall of man and original sin in the theology of Gregory of Nyssa (Theol. Studies 1948, S. 176—211). 8° Woodstock/Md 1948, Woodstock College.

Melichar E., Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht. 8° (134 S.) Wien 1948, Manz. S 22.—.

Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung. Hrsg. von *W. Heinen* und *J. Höffner.* 8° (208 S.) Trier 1948, Paulinus-Verl. DM 6.80.

Michiels C. O. F. M. C., Normae generales juris canonici. Commentarius libri I. CJC. Ed. altera penitus retractata. Vol 1. 2. 8° (XXII u. 705, XX u. 783 S.) Tournai 1940, Desclée. Fr 600.—, geb. Fr 700.—.

Mitterer A., Elternschaft und Gattenschaft. Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. 8° (160 S.) Wien 1949, Herder. S 31.40, Sfr. 13.60.

Monden L., S. J., Het misoffer als mysterie. Een studie over de hl. mis als sacramentel offer in het licht van de Mysterieleer van Dom O. Casel (Bijdragen-Bibliotheek 2). 8° (XI u. 192 S.) Roermond-Maaseik 1948, Romen.

Mouroux J., Größe und Elend des Menschen. Versuch einer christlichen Anthropologie. 8° (X u. 368 S.) Wien 1949, Herder. S 34.80, Sfr. 15.10.

Munding E., O. S. B., Die Kalendarien von St. Gallen (Texte u. Arbeiten I/36). 8° (106 S.) Beuron 1948, Kunstverl.

Murphy R. E., O. Carm., A study of psalm 72 (71). Dissertation. (Studies in S. Theology 12). 8° (VI u. 144 S.) Washington 1948, The Cath. University of America Press.

Nicolau M., S. J., Etapas del proceso teológico. 8° (63 S.) Madrid 1945, Estudios eclesiasticos.

Nicolau M., S. J., Valores teologicos en la psicologia de la conversion, Discurso inaugural. 8° (31 S.) Granada 1943.

Nicolau M., S. J., Los escritos espirituales de J. Nadal (1507—1580). 8° (36 S.) (S.-A. aus Archivo Teológico Granadino 1942). Granada 1942, Facultad Teol.

Nicolau M., S. J., Pláticas espirituales del P. J. Nadal S. J. en Coimbra (1561) editadas (Biblioteca teológica Granadina Serie I/2). 8° (XIX u. 220 S.) Granada 1945, Facultad Teol.

Niedermeyer A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. 6 Bde. 1.: Das menschliche Sexualleben. 8° (XXI u. 508 S.) Wien 1949, Herder. S 53.60, geb. S 66.80.

Nink C., Philosophische Gotteslehre. 8° (268 S.) München/Kempten 1948, Kösel.

Ogiermann H. A., S. J., Hegels Gottesbeweise (Analecta Gregoriana 49). 8° (XI, 230 S.) Romae 1948, Univ. Gregoriana.

Parsch P., Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung. I.: Grundlegung der liturgischen Predigt. II.: Die Liturgische Evangelien-Harmonie. 8° (354, 407 S.) Klosterneuburg 1948, Volkslit. Apostolat. Je Bd. S 20.—.

Pfeil H., Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart. 8° (239 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 7.80.

Pius XII., Lobrede auf den hl. Vinzenz von Paul. Mit Titelbild. 8° (77 S.) Freiburg 1948, Herder.

Pius XII., Rundschreiben über die hl. Liturgie („Mediator Dei"). Latein. u. deutscher Text (nach der von der Vatikanischen Druckerei vorgelegten Übersetzung). 8° (179 S.) Freiburg 1948, Herder.

Poschmann B., Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (Theophaneia 4). 8° (122 S.) Bonn 1948, Hanstein.

Rivière J., Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine. 8° (XX u. 549 S.) Albi 1948 (chez M. Lombard, Aumônier au Bon-Sauveur).

Rubatscher M. V., Dunkle Wege ins Licht: 1. Segel im Sturm. 2. Maria Ward. 3. Passion in Tirol. 8° (96, 88, 144 S.) Mödling b. Wien 1949, St. Gabriel.

Rusch, Bischof Dr. Paul, Wachstum im Geiste. Ein Buch priesterlicher Betrachtung. 8° (376 S.) Innsbruck 1949, Tyrolia.

Salmon P., Le lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427). Edition et étude comparative (Collectana Biblica Latina 7). Gr.-8° (CXXIII u. 239 S.) Città del Vaticano 1944, Libreria Vaticana.

Schauerte H., Die volkstümliche Heiligenverehrung. 8° (164 S.) Münster 1948, Aschendorff. DM 5.50.

Schelkle K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T. Ein Beitrag zur Formengeschichte und zur Theologie des N. T. 8° (VIII u. 314 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 9.50.

Schmitz Ph., O. S. B., Geschichte des Benediktinerordens, II: Die Kulturarbeit des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jh., übertr. von *L. Räber O. S. B.* 8° (507 S.) Einsiedeln 1948, Benziger. Sfr. 32.40, geb. Sfr. 36.—.

Schleyer F. L., Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Biographische Auszüge und medizinische Analyse. 8° (154 S.) Hannover 1948, Schmorl & Seefeld. DM 5.—.

Schmaus M., Katholische Dogmatik. 3. u. 4. umgearb. Aufl. I.: Gott der Dreieinige. 8° (XVI u. 648 S.) München 1948, Hueber. DM 17.—.

Schmitz R., Betrachtungen für alle Tage des Kirchenjahres. 2.: Epiphanie. 8° (169 S.) Wien 1948, Herold. S 9.50.

Schreiber G., Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit (Ge-

sammelte Abhandlungen 1). Gr.-8° (XV u. 468 S.) Münster 1948, Regensberg.

Seiler J., Philosophie der unbelebten Natur. Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft. 8° (508 S.) Olten 1948, Walter. Sfr. 26.—.

Selzer A., S. V. D., Wenn das Samenkorn nicht stirbt. Mysterienspiel nach der Legende des hl. Wendelin. 8° (108 S.) Mödling b. Wien 1948, St. Gabriel. S 9.—.

Solowjow W., Die Erzählung vom Antichrist. Übersetzt und eingel. von *P. Viator*. 8° (79 S.) Wien 1947, Herder. S 9.—, Sfr. 3.90.

Staudinger J., S. J., Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geistelhaltung. 8° (333 S.) Wien 1948, Herder. Geb. S 25.—, sfr 10.90.

Stifter A., Freiheit und Maß. Eingel. u. hrsg. von *G. Wilhelm*. 8° (210 S.) Wien 1948, Herder. S 13.—, Sfr. 5.60.

Sträter S. J. (u. a.), Katholische Marienkunde. I.: Maria in der Offenbarung. II.: Maria in der Glaubenswissenschaft. 8° (383 u. 383 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Je DM 10.—.

Straßenberger G., Sänger Gottes. Vom Diakonat der Kirchenchöre (Diakonatsbücherei 3). 8° (68 S.) Feldkirch 1948, Verl. der Quelle. S 6.—.

Sutcliffe E. F., S. J., The Old Testament and the future life (The Bellarmin Series 8). 8° (201 S.) London 1946, Burns Oates & Washbourne (28, Ashley Place S. W. 1). Sh 16.—.

Ternus J., S. J., Die Abstammungsfrage heute (Die Diskussion 4). 8° (96 S.) Regensburg 1948, Habbel. DM 2.50.

Ternus J., S. J., Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage (Die Diskussion 5). 8° (61 S.) Regensburg 1948, Habbel. DM 1.80.

Texte, Kleine, zu Theologie und Seelsorge, hrsg. von *Karl Rudolf*. 1.: *Rahner K.*, Der Pfarrer. 2.: *Well A.*, Die Funktion des Thomismus in der neueren Theologie. 3.: *Mitterer A.*, Philosophie und Theologie. 3.: *Metzger K.*, Seelsorge auf der Straße und in den Häusern. 4.: *Apfelthaller M.*, Medizinische Erwägungen zu dem Fragenkreis der künstlichen Schwangeschafts-Unterbrechung. 8.: *Soukup L.*, Natur und Gnade. 14.: *Metzger K.*, Der Hirt im Aufbau der Gemeinde. 8° (je 16 bis 47 S.) Wien 1948, Herder. Je S 1.60 bis 2.40.

Thils G., Théologie des réalités terrestres II: Théologie de l'histoire. 8° (110 S.) Paris 1949, Desclée de Brouwer.

Tyciak J., Die Weisheitsbücher des AT. Sprüche, Kohelet, Hohes Lied, Buch der Weisheit, Josue Sirach erklärt (Unsere Bibel in theologischer und lebenserfüllter Schau). 8° (147 S.) Paderborn 1948, Schöningh. DM 2.80, geb. 3.80.

Van der Meersch, M., Menschenfischer. Roman. 8° (263 S.) Feldkirch 1948, Verl. der Quelle. S 18.—.

Verdun M., S. J., Le problème racial (Les grands problèmes humains). 8° (92 S.) Colombes 1948, Editions du Miroir.

Verwilst H. L., O. P., Die Dominikanische Messe. Aus dem Holländ. übers. von *C. M. Piontek O. P.* 8° (42, VI S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verl.

Veuthey L., La connaissance humaine. Sa nature et sa valeur critique. 8° (365 S.) Rom 1948, Office du Livre Catholique (Piazza Ponte S. Angelo 28).

Weißenhofer A., Liturgie u. Kunst. 8° (83 S.) Wien 1948, Herder.

Zeder H., Judas sucht seinen Bruder. Schicksale aus dem Freiheitskampf Österreichs. 8° (307 Seiten) Wien 1948, Dom-Verlag. S 14.50.

Wiesinger A., Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie. 8° (262 S.) Graz 1948, Styria. S 15.90, kart. S 21.90.

Willam F. M., Der Rosenkranz und das Menschenleben. 8° (IX u. 335 S.) Wien 1949, Herder. S 26.40, geb. S 31.40, Sfr. 11.50, 13.60.

DAS STUNDENGEBET DES LAIEN IM CHRISTLICHEN ALTERTUM

Von Josef Stadlhuber, Innsbruck

Die Kirche hat dem Priester und dem Ordensmann das Brevier in die Hand gelegt. Aus Lesungen und Gebeten, Gesang und vorab den Gesängen der großen Beter des Alten Bundes schöpft der oft vielgeplagte Seelsorger neue Kraft für seine Arbeit. Er erfährt aus dem *onus Breviarii* oft geradezu spürbaren Segen. Man fragt sich heute mit Recht, ob diese Segensquelle dem christlichen Volk verschlossen bleiben soll. Das Volk hat sich das Gespür bewahrt für echte Frömmigkeit. Es beurteilt den „Frommen" nach seinem Gebetsleben. Es weiß, ständiges Beten gehört zum Christen[1].

Wie sieht aber heute dieses ständige Beten des Christen aus? Morgengebet, Abendgebet, das Beten zu Tisch, der „Engel des Herrn" und in mancher Bauernstube Tirols der Abendrosenkranz, das sind die Gebetsübungen, die den Tag begleiten und heiligen. Freilich sind sie oft stark veräußerlicht und werden aus einer alten Gewohnheit der Vorfahren heraus „verrichtet", ohne das eigene Leben wirklich zu berühren.

Es macht sich nun in unserer Zeit das Bestreben geltend, das Volksgebet wieder lebendiger zu gestalten. Man greift auf das offizielle Gebet der Kirche, auf das Stundengebet, zurück und formt es für den Laien um[2]. Im Vordergrund der Bestrebungen steht die Teilnahme am „Gotteslob der Gottesbraut" ent-

---

[1] Für die ersten Jahrhunderte stellt das L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5], Paris 1925, S. 467, fest: „L'idéal de la vie chrétienne était une perpétuelle communion avec Dieu, entretenue par une prière aussi fréquente que possible. Un chrétien qui n'aurait pas prié tous les jours, et même à diverses reprises, n'eut pas été un chrétien."

[2] Die vollständigen deutschen Übersetzungen des Breviers führt auf L. Bopp, Das Brevier im Dienste der Seelsorge (Heft 3 der Reihe Neue Seelsorge, Pastoraltheologische Darlegungen, hrsg. v. d. Arbeitsstelle für Seelsorgewissenschaft Freiburg), München 1939, S. 114 Anm. 1: 1535 erschien bei Weyssenhorn in Augsburg eine deutsche Ausgabe des römischen Breviers für Ordensfrauen, Prediger usw. Heute besitzen wir P. Parsch, Aus dem Gebetbuch der Kirche, 5 Bde., Klosterneuburg, seit 1923 wiederholt aufgelegt (etwas gekürzt, vollständig die Aufl. von 1938); St. Stephan, Das kirchliche Stundengebet oder Das römische Brevier, 2 Bde., Regensburg 1926/27; Deutsches Brevier, 2 Bde., hrsg. von Joh. Schenk, Regensburg 1926/27; Deutsches Sonn- und Festtagsbrevier, hrsg. von Joh. Schenk 1938. — An eigentlichen Bearbeitungen für Laien, die das römische Brevier kürzen, umändern und vereinfachen, sind zu nennen: Laienbrevier, hrsg. von der Abtei Maria Laach, 2 Bde., Berlin 1927/28; Volksbrevier, bearbeitet und herausgegeben von der Abtei Seckau, Seckau 1933, in mehreren Auflagen neuherausgegeben; P. Parsch, Das Stundengebet der hl. Kirche[2], Klosterneuburg 1926; ders., Aus Brevier und Meßbuch, Klosterneuburg 1924; Das Tagzeitenbuch des monastischen Breviers, hrsg. von der Erzabtei Beuron, Regensburg 1935.

sprechend den Verhältnissen von Laien, „die sich dem Gebet der Kirche anschließen möchten“[3]. Daneben stehen Versuche zu vollständiger Neugestaltung in einer der heutigen Hast und Zeitnot entgegenkommenden Weise[4].

Diesem praktischen Anliegen zur Erneuerung des Gebetslebens mag ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung des stundenmäßig geordneten Laienbetens dienen. So stellt sich diese Arbeit die Frage:

1. Erschöpfte sich das private Gebetsleben des christlichen Laien der ersten Jahrhunderte in der Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst? In welcher Art wurde der christliche Tag geheiligt?
2. Wenn es ein Stundengebet gegeben hat, welcher Gedanke steht dabei im Mittelpunkt? Wie gliedert er sich auf die einzelnen Stunden auf?

Die Antwort darauf will nicht für eine Rückführung auf die alten Formen werben, aber sie will aus einer alten Wurzel beitragen dürfen, eine Weiterführung aus der Art und dem Geist des frühen Christentums anzubahnen.

I.

DAS STUNDENGEBET DES LAIEN BIS ZUM BEGINNENDEN MÖNCHTUM

Wenn wir uns fragen, in welcher Form der christliche Laie des Altertums den Tag heiligte, dann dürfen wir nicht erwarten, ein förmliches Gebetbuch oder eine bis ins einzelne gehende Anweisung vorzufinden. Es mag sein, daß es Notizen gab, die sich der eine oder andere aus eigenem Eifer anfertigte. Es ist sicher anzunehmen, daß mancher Bischof seine Gemeinde über die so wesentlichen Formen des täglichen Frömmigkeitsstrebens belehrte. Zufällig erhalten gebliebene Zeugnisse sind das einzige, was wir erwarten dürfen. Wir haben ja nur die wichtigsten Predigten der Kirchenväter vorliegen. Naturgemäß wird das

---

[3] Volksbrevier, hrsg. von der Abtei Seckau, 5./6. Aufl., Seckau 1934, S. VI. — „Où nous allons? A la réalisation du programme de Pie X.: la participation active des fidèles aux saints mystères et à la prière publique et solennelle de l'Eglise.“ So C. Callewaert, Rôle du peuple chrétien dans la célébration de l'office divin: Cours et Conférences des Semaines liturgiques, XIII, 1935, S. 180 (= Sacris erudiri, Steenbrugge 1940, S. 196). Derselbe Gedanke findet sich weiter ausgeführt bei P. Parsch, Liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1931, im Aufsatz „Laienbrevier“, S. 48—65. Man geht sogar so weit, daß das Privatgebet fast völlig in den Hintergrund tritt. P. Parsch, Volksliturgie, Klosterneuburg 1940, S. 93. 139 ff.

[4] J. Dillersberger, Das Stundenbuch. Ein Laienbrevier², Salzburg 1948. Es gibt in kurzer Form Lesungen für den Abend und den Morgen, die sich dem Kirchenjahr anschließen.

Tägliche, Selbstverständliche nicht einer ausdrücklichen Überlieferung wert gehalten.

Es kann also aus einem Schweigen der Quellen nicht geschlossen werden, daß es ein privates Gebet der Urkirche nicht gab. Wir sehen überdies, daß die Quellen durchaus nicht stumm sind. Es finden sich manche Anzeichen, die auf ein privates Stundengebet des Laien zu deuten sind.

1. Das zweite Jahrhundert

Ob die von Plinius d. J. als Statthalter von Bithynien erwähnte gottesdienstliche Versammlung der Christen ein reiner Gebetsgottesdienst war, ist zumindest zu bezweifeln[5]; daß sie täglich abgehalten worden sei, ist wohl ausgeschlossen[6].

Die erste sichere Spur eines stundenmäßig geordneten privaten Betens findet sich in der Didache[7]. Der Christ wird aufgefordert, täglich dreimal das Gebet des Herrn zu sprechen. Es ist ein Privatgebet[8]. Erst später, im 14. Kap., werden für die sonntägliche Zusammenkunft Vorschriften gegeben.

Zu welchen Stunden wurden nun diese drei Vaterunser gebetet? Darüber können wir nur Vermutungen anstellen. Sicherlich sind die Hauptabschnitte des Tages hervorgehoben worden. Welches sind aber diese Zeiten? Entweder sind sie durch die jüdische Tradition bestimmt, an die die Apostel anknüpfen (die in der Apostelgeschichte erwähnten Gebetszeiten)[9]. Oder die Tageseinteilung der Römer, vorab des Militärdienstes, stand Pate. Schließlich käme noch die rein christliche, selbständige Formung aus historischen oder sinnbildbezogenen Gründen in Frage.

Da die Didache im judenchristlichen Raum entstand (in Syrien, Palästina oder Ägypten)[10], muß man folgern, daß sie wahrscheinlich den jüdischen Gebrauch des Tagesgebetes vor Augen hat[11]. Es kommt also ein vorgeschriebenes Morgengebet, ein Gebet zur Zeit des Abendopfers um die 9. Stunde (3 Uhr nachm.) und ein Abendgebet in Frage, entsprechend dem Scha-

---

[5] Ep. 94, c. 7; vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum[2] (Liturgiegesch. Forschungen 4/5), Münster 1925, S. 105.

[6] F. Pleithner, Älteste Geschichte des Breviergebetes, Kempten 1887, S. 70 f, meint, die Christen mußten die „früher täglich abgehaltenen Versammlungen einschränken und dieselben stets zu einer Zeit veranstalten, in der sie weniger Aufsehen machten". Vgl. S. Bäumer, Histoire du Bréviaire, Traduction par R. Biron, Paris 1905, I, S. 59 f.

[7] c. 8, 3.

[8] Bäumer I, S. 60 f.

[9] Apg 2, 1 mit 2, 15; 3, 1; 10, 9 erwähnen die 3., 6. und 9. Stunde als Gebetszeiten.

[10] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, S. 78—81.

[11] E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 190.

charit, Mincha und Maarib[12]. Dazu kommt noch das Beten zu den Mahlzeiten[13].

Das Vaterunsergebet war bestimmt nicht eine rein formelhafte Angelegenheit in der Art jüdischer Buchstabentreue[14], sondern sicherlich ins Ganze christlichen Lebens gestellt. Wenn wir uns fragen, ohne einer vorgefaßten Meinung Raum zu geben, welcher Gebetsinhalt am naheliegendsten war, dann ergibt sich die Antwort aus der möglichen Abhängigkeit der Gebetszeiten vom Judentum oder der römischen Tageseinteilung oder der selbständigen christlichen Formung.

a) Der Jude betet bestimmte Formeln aus dem Gesetz[15] als Schemoneh Essreh, das mindestens zweimal des Tages wiederholt wird. Er knüpft daran die Hoffnung auf den Erlöser. Was liegt näher, als daß das christliche Gebetsleben diesen Gedanken aufgreift und, wie in der Predigt, auch hier die Erfüllung betont: Der Erlöser ist schon gekommen, Jesus Christus. Und er wird wiederkommen in der Parusie; so sind auch wir Christen noch in der Erwartung.

b) Legen wir die römische Tageseinteilung zugrunde, die aus dem Tagesverlauf die 3., 6. und 9. Stunde als die für das öffentliche und familiäre Leben bedeutenden hervorhebt und, besonders im militärischen Dienst, die Nacht in die Vigilien oder *stationes* einteilt, dann dürfen wir nicht von vornherein eine enge Anlehnung erwarten. Für den Römer waren ja diese Zeiten keine Gebetszeiten, sondern die Einteilung der bürgerlichen Geschäfte. Schließt sich aber der christliche Tageslauf diesem an, so wird er wahrscheinlich sein Gebet irgendwie auf die Symbolik, die diese Tagesstunden beinhalten, einrichten. Es steht also zu erwarten, daß der Gebetsinhalt sich anschließt an die Gedankenreihe, die heute noch die Hymnen des römischen und monastischen Breviers aufzeigen: mit dem Sonnenlauf gehend, denken wir an unsere Christenaufgabe im Tageskampf. Oder ein zweites: Man denkt an Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, entweder unter der näheren Rücksicht des Logos (Origenes), des Auferstandenen (Hippolyt), oder dessen, der die Gerechtigkeit uns allen neu erwirbt (Cyprian)[16].

---

[12] E. Schubert-Christaller, Der Gottesdienst der Synagoge, Gießen 1927, S. 6—8; P. Ph. Levertoff, Synagogue Worship in the First Century[2] (Liturgy and Worship, ed. by W. K. Lowther Clarke), London 1932, S. 60—78.

[13] E. v. d. Goltz, a. a. O. S. 102—104.

[14] E. v. d. Goltz, a. a. O. S. 191.

[15] Ex 13, 9—16; Deut 6, 4—9; 11, 13—31; Num 15, 37—41. — Levertoff, a. a. O.

[16] Die Zuordnung der einzelnen Gedanken wie auch die Aufgliederung der verschiedenen Rücksichten finden sich in F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2), Münster 1918, S. 100—110.

c) Eine ganz selbständige christliche Tageseinteilung konnte sich entweder an geschichtliche Ereignisse aus dem Leben Christi, z. B. an die Passion, oder an solche aus dem Leben der Apostel (s. u.) anlehnen. Oder sie brachte eine völlig andersgeartete Symbolik der Stunden, z. B. Parusieerwartung.

Am meisten Wahrscheinlichkeit hat von vornherein für sich, daß sich diese Gedankenkreise gleich anfangs überschneiden. Denn in der Person Christi vereinigen sich zwanglos, ohne Künstelei, Erlösungswerk, Tageskampf, Sonne der Gerechtigkeit. Außerdem werden sich die in verschiedenen geographischen Räumen sich bildenden Gewohnheiten durch die im Römerreich herrschenden engen Beziehungen untereinander rasch beeinflußt haben. So handelt es sich also darum, erst einmal festzustellen, welche Stunden späterhin gehalten wurden, und dann die einzelnen Zeugnisse nach den festgestellten Möglichkeiten auf ihren Inhalt zu prüfen.

Wir sind in der glücklichen Lage, Werke zu besitzen, die uns einen Einblick in das christliche Gebetsleben an der Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert geben: Es sind der Paidagogos und die Stromateis des Clemens von Alexandrien. Sie sind wohl vor dem Jahre 195 entstanden. Das 7. Kapitel des VII. Buches der Stromateis kann als die älteste christliche Gebetstheologie gelten[17].

Das ganze Leben des Christen ist ein Gebet[18]. Aber bestimmte Stunden ragen aus diesem Leben hervor. Zur Morgenandacht und gegen Abend liest man die Hl. Schrift und es wird aufgefordert: *Confitemini ei in canticis labiorum*[19]. Das Morgen- und Abendgebet besteht aus Lesung und Gesang von Psalmen und Hymnen[20], geradeso wie das Gebet zum Essen. Vielleicht hat Clemens bei diesem Essen die Agape vor Augen und die damit verbundene Gebetsübung entspricht dann unserer Vesper[21].

Waren nun diese Gebete eine private Sache oder handelt es sich um eine gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde? Aus den Texten läßt sich nun ziemlich sicher schließen, daß es sich

---

[17] E. v. d. Goltz, a. a. O. S. 261—266.

[18] „... nicht an ausgewählten Tagen, wie gewisse andere, sondern beständig das ganze Leben hindurch sollen wir dies tun und auf jede Weise. Das auserwählte Geschlecht sagt gewiß: ‚Siebenmal am Tage lobte ich dich', und wird so durch das Gebot gerechtfertigt. Daher ehrt der Gnostiker Gott weder an einem bestimmten Orte, noch in einem auserwählten Heiligtume, noch an gewissen Festen oder an festgesetzten Tagen, sondern sein ganzes Leben an jedem Orte, sowohl wenn er für sich allein ist, als auch wo er solche bei sich hat, die denselben Glauben haben, d. h. er bringt seinen Dank dar für die Erkenntnis und seinen Lebenswandel": Strom. VII, 7 (GCS 7, 27 Stählin).

[19] Paed. II, 4 (GCS 15, 183 f).

[20] „So sind denn seine Opfer Gebete, Lobpreisungen und Schriftlesungen vor dem Mahle und vor der Ruhe": Strom. VII, 7 (GCS 17, 37). „Zur Abendstunde ... wenn wir nicht mehr mit der Lesung der Schrift ... beschäftigt sind": Paed. II, 2 (GCS 15, 169).

[21] Bäumer I, S. 62 Anm. 2.

um ein lautes Gebet handelt, das also wahrscheinlicher in irgendeiner Gemeinsamkeit verrichtet wurde[22].

Weiterhin kennt Clemens das Gebet in der Nacht: „In der Nacht wird wiederum gebetet[23]".

Über den Inhalt dieser Gebete hat er uns nichts berichtet, außer eben, daß es sich um Psalmen, Hymnen und Schriftlesung handelt, aber kein Wort, nach welchen Gesichtspunkten sie ausgewählt wurden.

Clemens hat Christen geringerer Vollkommenheit vor Augen[24]; er führt seine Argumente nach der ihnen einsichtigen Weise, hat also die Gebetsordnung des einfachen Mannes zur Grundlage genommen. Und in diesem Zusammenhange redet er ganz deutlich vom privaten Gebet zur 3., 6. und 9. Stunde[25]. Ob es alle Christen verpflichtet, ist nicht ganz klar; ob es ein Gebrauch war, der sich nur auf den Raum von Alexandrien beschränkte, läßt sich entscheiden; denn in anderen Gegenden wurden in derselben Zeitperiode die gleichen Stunden geheiligt (s. u. Tertullian), an Stationstagen im Zusammenhang mit dem Fasten teilweise sogar öffentlich[26]. Daß sie aber nach den gegebenen Einschränkungen keinen Öffentlichkeitscharakter an sich haben, ist einsichtig[27].

Die drei Stunden bringt Clemens in Zusammenhang mit dem Mysterium der allerheiligsten Dreifaltigkeit, aber nur insoweit, als er eben die Dreizahl zur Grundlage nimmt[28].

Was ist nun aus allen diesen Angaben zu schließen? Vor allem fällt auf: Es gibt eine von vornherein selbstverständliche Gebetsgruppe, das Morgen- und Abendgebet, zu der sich auch das nächtliche Beten zählen läßt. Über die Art dieses Betens läßt sich kein sicherer Schluß ziehen. Die wahrscheinlichste Annahme ist, daß das Morgen- und Abendgebet gemeinsam verrichtet wurden — im Zusammenhang mit der Meßfeier und der Agape an den Tagen, an denen diese stattfanden. Ein bestimmter Gebetsinhalt scheint nicht auf. Die zweite Gebetsgruppe ist die zur 3., 6. und 9. Stunde, sicherlich ein Privatgebet. Es wird mit der Trinität in Verbindung

---

[22] Bäumer I, S. 62. Im Gegensatz zu Pleithner, S. 76—79, der den Öffentlichkeitscharakter stark betont.

[23] Strom. VII, 7 (GCS 17, 37): *Ἀλλὰ καὶ νύκτωρ εὐχαὶ πάλιν.* Dieses Gebet ist auch nach Pleithner, S. 79—82, privat, wenn er auch annimmt, daß es an gewissen Zeiten in Gemeinschaft abgehalten wurde.

[24] E. v. d. Goltz, a. a. O. S. 262.

[25] „Wenn aber auch manche festgesetzte Stunden dem Gebet zuteilen, wie z. B. die dritte, die sechste und die neunte, so betet der Gnostiker vielmehr sein ganzes Leben hindurch ... Aber die durch dreifache Zwischenräume getrennten Gebetsverteilungen, welche mit denselben Gebeten gefeiert werden, kennen diejenigen, welche über die selige Dreiheit der heiligen Wohnstätten Kunde haben": Strom. VII, 7 (GCS 17, 30 f).

[26] Bäumer I, S. 63; Pleithner, S. 89 Anm. 3.

[27] Pleithner, S. 87—89.

[28] Strom. VII, 7 (GCS 17, 30 f).

gebracht. Die Stellung des nächtlichen Betens ist unsicher, die Verpflichtung hiezu ist ebenso wie bei der zweitgenannten Gruppe nicht zwingend festzustellen.

Deutlicher als Clemens spricht Tertullian in seinem Traktat De oratione c. 25. Schon dadurch, daß er das Wesentliche seiner Angaben in seinem montanistischen Werk De ieiunio c. 10 wiederholt, zeigt er uns deutlich, daß er auf einer älteren Tradition fußt, die er als selbstverständlich hinnimmt[29]. Bei ihm finden wir die Bemerkung, daß es gut sei, auf die apostolische Tradition ein Gesetz zu gründen[30]. Die Apostel haben, ohne eine bestimmte Absicht zu haben, diese Stunden eingehalten[31]. Vor allem ist es ihm dabei um das Gebet zur 3., 6. und 9. Tagesstunde zu tun[32].

Aber auch er kennt das Gebet am Morgen und am Abend. In seinem Werke De oratione spricht er davon, daß man diese Gebete außer am Sonntag und in der Pentecoste knieend verrichtet[33]. Man muß diese Stunden ohne eine andere Aufmunterung als gesetzlich eingerichtet einhalten, den Morgen und den Abend. Dabei besteht aber keine genaue Vorschrift über den Zeitpunkt. Laudes und Vesper sind für ihn rechtskräftig bestimmte Stunden[34]. Da für Tertullian diese Stunden so selbstverständlich sind, daß

[29] Pleithner, S. 91, bes. Anm. 1.

[30] De ieiun. adv. Psych. c. 10 (PL 2, 966), wo er die 3., 6. und 9. Stunde als „apostolisch" bezeichnet: *quod etiam suadet Danielis quoque argumentum ter die orantis, utique per aliquarum horarum exceptionem, non aliarum autem quam insigniorum, exinde Apostolicarum, tertiae, sextae, nonae.* Also „als solche, welche von den Aposteln selbst durch Wort und Beispiel vererbt worden sind" (Pleithner, S. 91). Schon vor ihm bezeichnet Aristides in seiner Apologie XV, 10 das Gebet „am Morgen und zu allen Stunden" als eine Selbstverständlichkeit.

[31] Pleithner, S. 90 Anm. 2, meint, es handle sich sprachlich in De orat. c. 25 *etsi simpliciter se habeant* ... (PL 1, 1192) nicht um die Apostel, sondern um die Stunden selbst: Die Stunden seien ohne innere Notwendigkeit eingeführt worden, aber für die Apostel und folglich für die Christen sei die Einhaltung eine zwingende Pflicht.

[32] De orat. c. 25: *De tempore vero non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundarum: istarum dico communium quae diu (diei?) interspatia signant, tertia, sexta nona quas solemniores in Scripturis invenire est. Primus Spiritus Sanctus congregatis discipulis hora tertia infusus est. Petrus qua die visionem communitatis omnis in illo vasculo expertus est, sexta hora ascenderat orandi gratia in superiora. Idem cum Joanne ad nonam in templum adibat, ubi paralyticum sanitati reformavit suae. Etsi simpliciter se habeant sine ullius observationis praecepto, bonum tamen sit aliquam constituere praesumptionem, qua et orandi admonitionem constringat, et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum, ut quod Danieli quoque legimus observatum utique ex Israelis disciplina, ne minus ter die saltem adoremus, debitores Patris et Filii et Spiritus sancti.* (PL 1, 1192 f.)

[33] De orat. c. 23: *Ceterum omni die quis dubitet prosternere se Deo vel prima saltem oratione, qua lucem ingredimur.* (PL 1, 1191.) Pleithner, S. 76, 78, leitet daraus den öffentlichen Charakter ab und möchte einen Zusammenhang mit Messe und Agape erschließen. Doch müßte dafür erst eine tägliche Meß- und Agapenfeier erwiesen sein.

[34] Vgl. Bäumer I, S. 64.

er sich darüber gar nicht eigens verbreitet, er aber daneben der 3., 6. und 9. Stunde die Bindung zumindest einer allgemeinen Gewohnheit zukommen läßt, ist ihre mindestens gleich feste Begründung außer Frage gestellt. Auch daß das Morgengebet eine tägliche Pflicht war, steht unzweifelhaft fest, höchstwahrscheinlich auch seine gemeinsame Verrichtung.

Stark betont ist bei Tertullian das Gebet in der Nachtstunde. Es ist so selbstredend, daß er die Frage aufwerfen kann: Was soll eine Frau machen, die einem heidnischen Mann angetraut ist, wenn sie sich zum Mitternachtsgebet von ihrem Lager erhebt? Kann sie die Perlen, das tägliche Gebet, den Schweinen vorwerfen[35]? Sie hat ja einen Knecht des Teufels an der Seite[36]. *Latebisne ... cum etiam per noctem exurgis oratum*[37]?

Ebenso selbstverständlich müssen die Gebete vor dem Essen und vor dem Bade eingehalten werden[38]. Das alles aber sagt Tertullian nicht etwa besonders interessierten Christen oder Hochgebildeten, seine Schriften sind „praktisch durch und durch, philosophisch kaum interessiert und für jeden Christen verständlich"[39]. Sie stehen „dem durchschnittlichen Volkschristentum viel näher als die für sehr esoterische Kreise bestimmte Schrift des vornehmen Alexandriners" Origenes[40]. Es handelt sich also um das Volkschristentum.

Das Volk macht also diese Gebetsstunden mit. Wie sich aus Apolog. c. 39 schließen läßt, ist das Gebet zur Vesperstunde gleich aufgebaut wie das Morgenlob. Auch hier wird das Gotteslob *de scripturis sanctis et de proprio ingenio* entnommen[41]. Die Agape hängt nicht mit dem Morgengottesdienst zusammen[42], sondern ist eine selbständige Feier am Abend, die sich um das Lichtanzünden im Lucernare gruppiert[43]. Der Morgengottesdienst besteht aus dem Gebet mit Schriftlesung und der Meßfeier[44]. In all dem hat Tertullian die alte Tradition vor Augen, die schon Plinius aus den Vernehmungen der ihm angezeigten Christen kannte[45].

---

[35] Ad uxor. II, 5 (PL 1, 1296).
[36] Ad uxor. II, 4 (PL 1, 1294).
[37] Ad uxor. II, 5 (PL 1, 1296).
[38] De orat. c. 25 (PL 1, 1193).
[39] E. v. d. Goltz, a. a. O. S. 279.
[40] E. v. d. Goltz, a. a. O. S. 279.
[41] PL 1, 477.
[42] T. Mamachi, De costumi de primitivi Christiani libri tre, Venedig 1757, l. III, c. 2, p. 1360; Pleithner, S. 77.
[43] C. Callewaert, De Laudibus Matutinis: Collationes Brugenses 27 (1927) S. 384 f (= Sacris erudiri S. 54); C. Callewaert, Vesperae antiquae in officio praesertim Romano: ebd. 29 (1929) S. 217—221 (= Sacris erudiri S. 91—94).
[44] Pleithner, S. 76; C. Callewaert, De Laudibus Matutinis: Collationes Brugenses 27 (1927) S. 384 (= Sacris erudiri S. 54); Bäumer I, S. 66. Ad uxor. II, 5 (PL 1, 1296) und De orat. c. 19 (PL 1, 1182) beweisen ebenfalls den Morgengottesdienst.
[45] Apolog. c. 2 (PL 1, 272). — C. Callewaert, a. a. O. S. 384; Pleithner, S. 76 Anm. 4.

Man muß sich nun die Frage stellen, wie es zu diesen Gebetsversammlungen kam. Sie werden nicht aus der volldurchwachten Nacht kommen, die mit dem Lucernare eingeleitet wurde und mit der Eucharistiefeier schloß[46]. Daraus ließe sich schlecht die spätere Trennung von Laudes und Officium nocturnum erklären[47]. Auch harmoniert es nicht mit der sicher täglichen Verpflichtung zum Stundengebet den Tag über. Tertullian will ja das Werktagsgebet ins Gedächtnis rufen. Wir werden später sehen, daß wohl der Zusammenhang zwischen Meßfeier und Morgenlob, zwischen Agape und Abendgebet gewahrt bleibt, daß aber diese Gebetsgottesdienste an den Tagen ohne Eucharistiefeier selbständig und in Gemeinschaft gehalten wurden.

Während unser Apologet von der Gebetsgruppe am Morgen und Abend und in der Nacht nur in verstreuten Bemerkungen spricht, baut er seine Erörterungen über das Tagesgebet auf ganz andere Weise auf[48]. Das Gebet zur 3., 6. und 9. Stunde ist vor allem zu einer festen Einheit zusammengeschlossen. Denselben Gedanken, den schon Clemens[49] erwähnte, nämlich, daß es zur Ehre der Dreifaltigkeit geschieht, setzt auch er als den Schlußpunkt seiner Ermahnung.

Für die Morgen-Abend-Nacht-Gruppe bedarf es keiner Begründung. Die Tagesstunden aber erweist er auf seine Art: sie müssen notwendig geheiligt werden. Denn es sind die Hauptabschnitte des römischen Tages, um die es sich dreht, die 3., 6. und 9. Stunde. Das Himmlische ist früher als das Irdische, also muß über aller Tagesarbeit auch das Lob Gottes zu seinem Rechte kommen. So war es ja schon Brauch im Gottesvolk des Alten Bundes[50]. Wir Christen aber sind Schuldner von Vater, Sohn und Heiligem Geist und halten uns darum an das Beispiel der Apostel. Denn in der Hl. Schrift haben gerade diese Tagesstunden eine besondere Bedeutung: Um die dritte Stunde kam der Hl. Geist über die im Saale Versammelten; Petrus betete, als ihn die Vision zur Familie des Cornelius rief, auf dem Dache des Hauses um die Mittagszeit; und mit Johannes zusammen ging er zur üblichen Gebetszeit der Juden, zur neunten Stunde, hinauf in den Tempel.

Kann man daraus etwas über den Inhalt des Gebets erschließen? Tertullian will sicher nicht die hier erwähnten Tatsachen aus der Heilsgeschichte als Betrachtungsstoff anführen. Vielleicht ist ein geringer Anklang aber doch zu entnehmen. Für den Christen dieser Tage ist der Herr schlechthin der Erlöser; das Gebet wird

---

[46] P. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain[3], Paris 1911, S. 4; F. Cabrol, Le livre de la prière antique[4], Paris 1900, S. 83 f. 212 f; ders., Afrique (Liturgie anténicéenne): DACL I, 591—619; L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik[2], II, Freiburg 1933, S. 485 f.

[47] C. Callewaert, a. a. O. S. 384.

[48] Oben Anm. 33.

[49] Oben S. 134.

[50] Dan 6, 10.

sich um die Geheimnisse der Erlösung drehen[51]. Für die 3. Stunde wäre es mit der Geistsendung klar: Sie ist der Ausgangspunkt für die Hinführung der ganzen Welt zum Erlöser Christus. Es mag sein, daß ihm deshalb das Wort *primus*, mit dem er an das Vorhergehende anknüpft, in die Feder geflossen ist. Auch im Satz über die 6. Stunde findet sich eine leise Andeutung: *visionem communitatis omnis;* alle sind berufen. Christenaufgabe in einer heidnischen Umwelt ist es, alle zur Erlösung zu führen, auch die, die Christus nicht kennen oder ihn verworfen haben. Und dann kann man auch das Wunder zur 9. Stunde als ein Vorbild der Wiederherstellung des Menschen in der Erlösung deuten, wo Christus ihn der Gesundheit in den Tagen des ersten Adam zurückgab, *sanitati reformavit suae*, in der Vollendung des Erlösungswerkes am Kreuz.

Wir können das Gebet zu den Tagesstunden nicht als öffentlich hinstellen, wohl auch kaum an Fasten- und Stationstagen[52]. Aber sie sind trotzdem allgemein verpflichtend. Es ist feste R e g e l, daß sie gehalten werden[53].

Wir fassen zusammen[54]: Im zweiten Jahrhundert haben wir Gebetsstunden, die „aus apostolischer Tradition" gehalten werden. Sie gliedern sich in zwei Gruppen:

1. Die Feier des Morgen- und Abendlobes in möglichst öffentlicher Versammlung, wenigstens an den Tagen, wo die Eucharistie gefeiert wurde. Dazu tritt das private, an den großen Festtagen in der *παννυχίς* öffentliche Mitternachtsgebet.

2. Die Tagesstunden zur 3., 6. und 9. Stunde sind für das Privatgebet allgemeine Regel.

Über den Gebetsinhalt sind wir auf Vermutungen angewiesen. Daß beim Gemeinschaftsgebet die Psalmen eine Rolle spielen, hören wir aus verschiedenen Stellen[55], auch über die Art ihres Singens liegen Andeutungen vor[56], aber wir erfahren nichts über ihre Auswahl[57]. Bestimmte Formulierungen von Gebeten dürfen wir uns nicht erwarten[58], sie sind Sache des Vorstehers[59], wie ja

---

[51] Vgl. B ä u m e r I, S. 65.

[52] Vgl. C. C a l l e w a e r t, De wekelijksche vastendagen in de vroegste tijden der Kerk: Tijdschrift voor Liturgie V (1924) S. 1—20; 267—276 (= Sacris erudiri S. 305—328).

[53] P l e i t h n e r, S. 92 f.

[54] Für die Frage der öffentlichen Gebetszeiten vgl. etwa die Übersicht bei C. C a l l e w a e r t, Rôle du peuple chrétien dans la célébration de l'office divin: Cours et Conférences des Semaines liturgiques XIII, 1935, S. 183 f (= Sacris erudiri S. 198 f).

[55] C l e m. A l e x a n d r., Strom. I, 1 (PG 8, 705); VI, 11. 14 (PG 9, 312. 337); VII, 7 (PG 9, 469); T e r t u l l i a n: De orat. c. 27 f (PL 1, 1194 f); Apolog. c. 39 (PL 1, 477); Ad uxor. c. 9 (PL 1, 1304); De virg. vel. c. 17 (PL 2, 913).

[56] C l e m. A l e x a n d r., Strom. I, 1 (PG 8, 705).

[57] P l e i t h n e r, S. 100—105.

[58] P l e i t h n e r, S. 104.

[59] P l e i t h n e r, S. 104 Anm. 3.

überhaupt die aus dem Altertum überlieferten Gebete nur Muster, nicht Formeln sind[60]. Für das Privatgebet bleibt als die einzige Formel das Vaterunser, das die Didache vorschreibt[61].

So müssen wir uns jetzt die Frage vorlegen: Hat diese Art des Betens zu den Tagesstunden weiterhin Bestand oder versinkt sie wieder, nachdem der erste Eifer einer durch Verfolgung und Anfeindung bedrängten Christenheit abgleitet[62]? Und wie entwickelt sich der Inhalt? Wie wird der christliche Laie zum Beten angeleitet? Was soll er betrachten? Gegebenenfalls welche Gebetsformeln soll er gebrauchen?

2. *Die Kirchenordnung Hippolyts und die von ihr abhängigen Schriften*

Die Traditio Apostolica des Hippolyt war als solche bis in die ersten Jahre unseres Jahrhunderts unbekannt. Daher gehen die Autoren, die sich mit der Geschichte des Breviers befassen, vom 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen aus[63] oder von den Canones Hippolyti[64], führen diese aber, Achelis folgend[65], auf einen älteren Ursprung zurück und sehen darin die Überlieferung des 3. bis 4. Jahrhunderts[66]. Auf Grund der Veröffentlichung weiterer Texte, besonders der arabischen Übersetzung der Canones[67], der äthiopischen und der sahidischen[68] sowie der lateinischen[69] Übersetzung der zunächst sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung und anderer Textausgaben[70], konnte man an die Untersuchung der Abhängigkeitsverhältnisse schreiten[71]. Eine vorläufig zusammenfassende Textedition der Traditio ist durch Gregory Dix vorgelegt worden[72].

---

[60] F. Heiler, Das Gebet[5], München 1923, S. 425 f.
[61] Pleithner, S. 105.
[62] Pleithner, S. 110 f.
[63] Pleithner, S. 124—136.
[64] P. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain[3], Paris 1911, S. 49 Anm. 1.
[65] H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, Leipzig 1891; ders., Hippolytische Studien (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge, Heft 4), Leipzig 1897.
[66] Bäumer I, S. 69—74.
[67] B. v. Haneberg, Canones S. Hippolyti arabice, Münster 1870.
[68] G. Horner, Statutes of the Apostles, London 1904.
[69] E. Hauler, Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina, Leipzig 1900.
[70] W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900; I. E. Rahmani, Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Mainz 1899.
[71] E. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Straßburg 1910; R. H. Connolly, The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents (Cambridge Texts and Studies VIII, 4), Cambridge 1916.
[72] G. Dix, The treatise on The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bd. I, London 1937 (zitiert: Dix). Vgl. zur Textgeschichte H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938, S. 1—46.

So haben wir heute die gesicherten Ergebnisse[73]: Hippolyt, der als der erste Gegenpapst bekannt ist, gründete in Rom gegen Kallistus (217—222) eine eigene Gemeinde. Sie behielt die Gebräuche der römischen Kirche bei, stand aber in der Lehre über die Bußdisziplin auf einem rigorosen Standpunkt. Die Traditio Apostolica entstand wahrscheinlich in den letzten Lebensjahren des Papstes Zephyrin[74], etwa um das Jahr 215. Obwohl Hippolyt, zu den Bergwerken in Sizilien verurteilt, als Märtyrer im Frieden mit der Kirche gestorben sein muß (235)[75], sind seine Schriften im Abendland fast ganz in Vergessenheit geraten. Dagegen haben sie, da sie griechisch geschrieben waren, im Orient eine weite Verbreitung gefunden. So hat die Traditio Apostolica unmittelbaren Einfluß ausgeübt auf das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen, die aus dem letzten Drittel des 4. Jahrhunderts stammen[76]. Sie wird gegen 500 als ganzes in den Sahidischen Heptateuch übernommen[77]. Um 400 oder später entsteht das Testamentum Domini im syrischen Raum[78]. Dort und in Ägypten werden die vorliegenden Ordnungen nach den Zeitverhältnissen umgewandelt, gekürzt, an manchen Stellen erweitert und so formen sich vom 5. auf das 6. Jahrhundert die Epitome der Apostolischen Konstitutionen[79] und die Canones Hippolyti[80]. Auch auf die um die Mitte des 3. Jahrhunderts entstandene Apostolische Didascalia und die Apostolische Kirchenordnung übten die um diese Zeit ja schon nach Syrien gelangten Hippolytischen Schriften Einfluß[81]. Kirchenordnungen in dieser Form sind eine Eigentümlichkeit des syrisch-ägyptischen Landes[82]. Sie leben weiter fort bis ins 11. Jahrhundert, werden übersetzt und leicht geändert. So kommt es zu den[83] Sahidischen, Äthiopischen, Arabischen und Bohairischen Übersetzungen[84]. Ein Syrer ist es auch, der die im Westen inzwischen verlorengegangene Traditio Apostolica ins Lateinische überträgt (mindestens nach einem syrischen Codex angefertigt)[85]. So kommt sie nach dem Jahre 400 (420—430[86], nach 486[87]?) wieder ins Abendland, ihr Herkunfts-

[73] Dix, S. XI—LI.
[74] Dix, S. XXXV—XXXVII.
[75] Sein Fest wird noch heute am 13. August gefeiert.
[76] Dix, S. XLV; LXXI—LXXIV. Die Ausgabe des Textes bietet: F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 Bde., Paderborn 1905.
[77] Dix, S. XLVI; LIX.
[78] Dix, S. LXVI—LXX.
[79] Dix, S. XLVI; LXXIV—LXXVI.
[80] Dix, S. XLVI; LXXVI—LXXXI.
[81] Dix, S. XLIV; XLVII.
[82] Dix, S. L.
[83] Dix, S. LVII—LXVI.
[84] Letztere hrsg. von H. Tattam, The Apostolical Constitutions, London 1848.
[85] Dix, S. XLVI; LIII—LVII.
[86] Dix, S. LIV.
[87] Dix, S. LIII.

gebiet, zurück. Sie beeinflußt dort um 525 im Bereich von Arles die Statuta Ecclesiae Antiquae[88].

Schon aus dieser Übersicht über die Textüberlieferung ersehen wir, daß es sich bei der Traditio Apostolica um ein allgemein anerkanntes Werk handelt, das zur Grundlage kirchenrechtlicher Verfügungen gemacht wurde. Es ist im Morgen- und im Abendland verbreitet und hält sich durch Jahrhunderte. Der Titel schon führt den Inhalt auf „apostolische Überlieferung" zurück, das will also heißen, auf den Brauch der ältesten Christenheit. Wir werden sehen, daß sich geringfügige Abwandlungen in den Bestimmungen über das Gebetsleben zeigen. Und das ist nicht zu verwundern. Denn je nach dem örtlichen Gebrauch mußte sich die eine oder andere Verschiebung ergeben. Aber jede Kirche will ihren Eigengebrauch als die apostolische Überlieferung festhalten. Das Gemeinsame steht aber bei weitem im Vordergrund. Auch in der Gedankenführung zeigt sich kein Unterschied. Nur der eine oder andere Anklang ist entweder stärker ausgebaut oder unterdrückt.

Was sagt nun unsere Schrift über das Gebetsleben des Christen im Alltag? In einigen Textformen haben wir eine zweifache Erwähnung, c. XXXI[89] und c. XXXV f[90], wovon aber die erste nur über das Morgengebet handelt, fast wörtlich dem Beginn der zweiten Stelle entspricht und überdies an einem falschen Ort eingefügt ist[91]. Wir können uns also auf die Betrachtung von c. XXXV f beschränken.

Es ist das erstemal, daß die Tageseinteilung und die Gebetsübungen in zeitlicher Reihenfolge gegeben werden, angefangen vom Morgengebet bis zum Gebet um Mitternacht und zum Hahnenschrei. Daran schließt sich eine Vorschrift (c. XXXVII)[92] über den Gebrauch des Kreuzzeichens bei Versuchungen.

Dabei zeigt sich auch hier in der Ausdrucksweise sofort, daß es zwei Gruppen von Gebeten gibt, wie wir sie schon aus den vorausgegangenen Vorschriften kennenlernten. Das Gebet zur 3., 6. und 9. Stunde ist durch einen sogleich auffallenden Gedanken zusammengefaßt, durch die Passion Christi. Die Anweisungen werden in derselben sprachlichen Form geboten und sind auch mit dem Wort „ebenso" oder „ähnlich" verbunden. Die andere Gruppe, die als Gruppe nicht so in Erscheinung tritt, zeigt verschiedenartige Formulierungen. Ganz kurz geschildert ist das Morgengebet, das gleich nach dem Aufstehen von jedem einzelnen verrichtet werden muß, eingehender und nach den verschiedenen Möglichkeiten durchdacht das Gebet mit der Morgenlesung in der Kirche. (Dann folgt die Tagesgebetsreihe.) Eine abendliche Ver-

[88] Dix, S. XLVI.
[89] Dix, S. 57 f.
[90] Dix, S. 61—68.
[91] Vgl. die ausführliche Erörterung bei Dix, S. 84 f.
[92] Dix, S. 68—70.

sammlung in der Kirche erwähnt Hippolyt an dieser Stelle nicht. Über die Agape handelt er in c. XXVI[93]. Das Abendgebet wird nur mit einem einzigen Satz erwähnt. Desto ausführlicher aber befaßt er sich mit dem Mitternachtsgebet. Es darf uns nicht wundern; bei der Schwachheit der menschlichen Natur bedarf gerade dieses einer großen Opferbereitschaft. Die etwas laueren Christen werden sich leicht darüber hinweggesetzt haben[94]. So muß die Traditio Apostolica sagen: *Hac hora necessarium* (*ἀναγκαῖον*) *est orare*[95]. Der Abschnitt schließt mit dem Gebet zum Hahnenschrei, das verhältnismäßig kurz erläutert wird.

Diese Gebetsvorschrift gilt für alle Christen. Die Verpflichtung scheint am Anfang und am Ende des ganzen Abschnittes auf: Jeder Gläubige, ob Mann oder Frau, ist an diese Ordnung gebunden[96]. Sie muß aber schon den Katechumenen eingeschärft werden. Denn darauf kommt es an: Habe stets Christus vor Augen; so kannst du nicht in Versuchung fallen[97]. Auf diese Weise geht dann der Verfasser auf das Schutzzeichen gegen den bösen Feind über, das Kreuzzeichen — wie uns der Gedanke an das Leiden des Herrn den ganzen Tag über begleitet, so ist er auch in den Augenblicken des Kampfes Schutz und Hilfe[98].

a) Das Gebet zu den Tagesstunden: Terz, Sext, Non

Es ist ein rein privates Gebet, das nicht in der Kirche stattfindet. Wenn der Christ in seinem eigenen Heim ist, muß er die Stunde genau einhalten und „Gott preisen"[99], ist er aber anderswo

---

[93] Dix, S. 45—52.

[94] Schon Clemens Alex., Paed. II, 1 (PG 8, 388) muß ermahnen, sich beim Abendessen einzuschränken, damit man in der Nacht leichter aufstehen kann.

[95] Versio latina c. LXXIX, 24 (E. Hauler, a. a. O. S. 120).

[96] „And (*δέ*) let every faithful man (*πιστός*) and woman (*πιστή*) ... pray to God..." c. XXXV, 1 (Dix, S. 61).

[97] „These things, therefore, all ye faithful, if ye perform and remember them and instruct one another and encourage the catechumens (to do them) ye will not (be able to) be tempted (*πειράζειν*) or (*οὐδέ*) to perish, having Christ always before your minds." c. XXXVI, 15 (Dix, S. 68).

[98] c. XXXVII, 1 f (Dix, S. 68 f).

[99] Es scheint immerhin lautes Gebet zu sein, das vielleicht in den Familien gemeinschaftlich verrichtet wurde. Vgl. die ähnliche Stelle im Testamentum Domini I, 22 (Rahmani, a. a. O. S. 33), wo der Bischof zuerst zum privaten Beten in der Kirche aufgefordert, ihm dann aber doch empfohlen wird, einige Gefährten beizuziehen: *Sit autem ... perseverans in orationibus diu noctuque, praesertim vero horis praescriptis noctis, hora nempe prima, media nocte et hora primae aurorae, cum exoritur diluculum. Insuper etiam mane hora tertia, hora sexta, hora nona, hora duodecima et hora lucernae ... Maneat autem in domo ecclesiae solus. Si vero habet unum vel duos sibi concordes, bonum est si cum ipsis sit, propter supplicationem verbo simul concordem: Ubi enim duo vel tres congregantur ...* (Mt 18, 20).

dann soll er „im Herzen zu Gott beten“[100]. Über die Art der Formulierung ist damit noch gar nichts gesagt. Es kann sein, daß auch Psalmen verwendet wurden[101], aber wahrscheinlicher wird es sich um eine kurze Betrachtung und ein frei formuliertes Gebet nach der Art, wie es der Bischof beim öffentlichen Gottesdienst verwendete, gehandelt haben. Es ist kaum anzunehmen, daß sich jemand unterwegs, bei Geschäften, bei der Arbeit so lange aufhalten konnte, daß er gleich eine vollständige Hore in unserem Sinn begehen konnte. Den Abschluß mag das Vaterunser gebildet haben.

Welches ist nun der Inhalt dieses Betens? Im Gegensatz zu Tertullian erfahren wir hier nichts von der Begründung der Gebetsstunden durch die Stellen aus dem Neuen Testament über die Herabkunft des Hl. Geistes, die Petrusvision, die Heilung des Gelähmten. Ein Grund mehr, sie auch an der früheren Stelle nicht als Wegweiser zum Gebetsinhalt, sondern nur als Zeitbegründung hinzunehmen. Nur bei der Terz fußt Hippolyt auf dem Vorbild der Schaubrote im Alten Bund. Sie wurden um die dritte Stunde geopfert. Auch das Lamm wurde um die dritte Stunde gegeschlachtet[102]. Er bezeichnet diese Handlungen aber ausdrücklich als ein Vorbild für Christus[103] und geht auch nicht von ihnen aus, um die Stunde zu begründen, sondern schließt diese Gedanken eher an als eine Reflexion über die Leidensgeheimnisse Christi, die schon im Alten Bund vorgebildet waren[104].

Hippolyt begründet vielmehr die Tagesgebetsstunden mit den Abschnitten der Passion des Herrn. Daß es sich auch um den Inhalt des Gebets handelt, wird daraus klar, daß er den Blick unseres Betens auf Christus gerade zu den betreffenden Stunden betont[105], wie aus der Mahnung, daß wir uns den Seelen der Gerechten anschließen sollen, die in der Todesstunde Christi „Gott ihrer Erleuchtung halber“ priesen[106], und schließlich rein sprachlich durch die jedesmalige begründende Anknüpfung.

---

[100] c. XXXVI, 2 (Dix, S. 62 f).

[101] Vgl. Pleithner, S. 121, der für die ganze Zeitperiode nur die aus Psalmengesang, Lesung und Gebet zusammengesetzte Form einer Gottesverehrung zu kennen scheint. Ihm schwebt freilich immer nur der öffentliche Gottesdienst vor, wo diese Formgesetze sicher allgemeine Geltung haben; vgl. J. A. Jungmann, Die liturgische Feier, Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie, Regensburg 1939.

[102] Vgl. F. X. Kortleitner, Archaeologia Biblica, nova editio, Innsbruck 1917, S. 63 f. 335 über die Schaubrote; S. 259 f über die Schlachtung des Osterlammes; S. 304—331 über die blutigen Opfer und ihren Vorbildcharakter zum Opfer Christi.

[103] c. XXXVI, 3 (Dix, S. 63).

[104] Deshalb übernehmen diese Stellen auch nur die unmittelbaren Übersetzungen, nicht aber die abgeleiteten Schriften.

[105] Sext, c. XXXVI, 4 (Dix, S. 63).

[106] Non, c. XXXVI, 5 (Dix, S. 64).

Der Gebetsinhalt zur Terz[107]: Christus wird an das Kreuz genagelt. Er ist der Gute Hirt und das Brot vom Himmel. So wird er in den Vorbildern des Alten Testamentes vorhergeschaut: im Osterlamm und in den Schaubroten[108].

Der Gebetsinhalt zur Sext[109]: Eine Fülle von Gedanken vereinigt sich zu einem „vorherrschenden" Gebet. Sie sind alle aus der Stunde genommen, da Christus am Kreuz hing. Einmal das Leiden Christi selbst und seine Worte am Kreuz. Dann: „das Tageslicht teilt sich und es wird Finsternis". Schließlich wird beides, das Gebet Christi und die Dunkelheit, auf die Trauer über die Verwerfung der Erlösung durch die Juden bezogen.

Der Gebetsinhalt zur Non[110]: Hier werden die Ereignisse, die mit dem Tod Christi zusammenhängen, betrachtet. Das ewige Wort Gottes hat durch den Tod am Kreuze die Seelen der Gerechten erleuchtet, den Weg ins ewige Licht aufgeschlossen. Um diese Stunde ist zweitens seine Seite mit einer Lanze geöffnet worden und es fließt Blut und Wasser heraus. So wird drittens der Tag wieder hell. Und viertens: mit dem Beginn des Schlafes, der Grabesruhe, beginnt eigentlich schon die Auferstehung.

Suchen wir uns nun eine Gedankenreihe aufzustellen. Zeitlich richtig sind die Ereignisse der Sext und der Non gruppiert, soweit diese Christus am Kreuz hängend und dann in seinem Tod betrachten. Von der sechsten bis zur neunten Stunde ist Finsternis auf Erden. Von der Sext und Non aus werden nun die Tatsachen des Erlöserleidens nach vorn und rückwärts gruppiert. Dabei kommt es nicht auf die genau richtige zeitliche Einordnung

---

[107] „And if indeed thou art at home, pray at the third hour and praise God; but if thou art elsewhere and that time (*καιρός*) comes, pray in thy heart to God. For in this hour Christ was seen nailed upon the tree. And therefore in the Old (Testament) the Law bade the shewbread (always) to be offered at the third hour (as a type of the Body and Blood of Christ); and the dumb (*ἄλογος*) lamb was slain, which was a type of the perfect (*τέλειος*) Lamb. For Christ is the Shepherd, and He is (also) the Bread which came down from heaven." c. XXXVI, 2f (Dix, S. 62f).

[108] Man möchte die Vorstellung vom „Lamme Gottes" näher glauben als das Bild vom Guten Hirten, da sie doch eine bessere Parallele ergibt. Aber der Volksauffassung kommt, vorab, wenn wir römische Verhältnisse betrachten, das Bild vom Guten Hirten näher.

[109] „Pray also likewise (*ὁμοίως*) at the sixth hour, for at that hour, when Christ had been hanged upon the wood of the Cross, the daylight was divided and it became darkness. And so let them pray (at that hour) a prevailing prayer, likening themselves to the cry of Him who prayed and caused all creation to be made dark for the unbelieving Jews." c. XXXVI, 4 (Dix, S. 63).

[110] „And at the ninth hour also let prayer be protracted and praise be sung that is like to the souls of the righteous glorifying God who lieth not, who remembered His saints and sent to them His Word to enlighten them. For in that hour Christ (was) pierced in His side (with a lance) (and) shed forth blood and water and brought the rest of the time of (that) day in light to evening. Whereby He made the dawn of another day at the beginning of His sleep, fulfilling the type of His resurrection." c. XXXVI, 5f (Dix, S. 64).

an, sondern darauf, die einmal gefaßte Linie in ihren bedeutenden Ereignissen aufzubauen. In der Non steht der Opfertod Jesu im Vordergrund: so wird nun von hier aus vor der Sext in die Terz das gesetzt, was zum Opfertod hinführt. Und in der Weiterführung des Gedankens in die Abendstunde hinein die unmittelbare Folge des Opfertodes: die Auferstehung Christi und der Gläubigen.

Es ist bezeichnend, daß die späteren Abkömmlinge der Traditio Apostolica in dem Gebet zu Mittag und zur neunten Stunde so gut wie gar keine Änderung vornehmen, daß sie aber den Zeitpunkt des Beginns der Passion verschieden festsetzen, das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen mit der Verurteilung durch Pilatus[111], das Testamentum Domini mit dem Beginn des Kreuzweges[112]. Allen gemeinsam ist die Weiterführung des Erlösungsmysteriums bis zur Auferstehung Christi oder (und) der Toten. Zuerst denkt man allerdings nur an die Rechtfertigung der Gerechten in der Vorhölle. Von dort aus geht dann der Gedanke weiter auf die beiden anderen Auferstehungen der Heilsgeschichte, die zentrale, von der alle anderen abhängen, die Auferstehung des Herrn, und die, auf die alles hinzielt, die Auferstehung am Jüngsten Tage. So kommt es, daß der Auferstehungsgedanke auch in den weiteren Abend- und Nachtstunden im Gebetsleben auftaucht.

Wir müssen also aus der Betrachtung der Tagesstunden in dieser Gedankenreihe festhalten: von der historischen Abfolge der Kreuzigung Christi (6. bis 9. Stunde) aus wird das wesentliche Heilsgeschehen ohne weitere Rücksicht auf die Zeiteinteilung in zusammengedrängter Form in das Tagesbeten hineingenommen.

Dabei wurde stillschweigend vorausgesetzt, daß die alte Tageseinteilung, die mit der Vesperstunde begann[113], nicht streng festgehalten wurde, sondern daß sich das tägliche Beten an den natürlichen Tag vom Hellwerden bis zum Einbruch der Dunkelheit hielt. Das bestätigt sich aus einer zweiten Gedankenreihe, die sich ebenfalls durch diese drei Tagesstunden zieht. Es ist die verhältnismäßig starke Betonung der Lichtsymbolik. Die Phrase zur Sext[114]: *tunc enim fuit divisus dies per tenebras*[115] ist möglicherweise eine Andeutung, daß man ursprünglich nur an die beiden Tageshälften bis Mittag und von Mittag ab dachte, sonst hätte man wahrscheinlich anders stilisiert. Auch die Verwunderung darüber, daß gerade in der Abendzeit auf Golgatha ein neues Licht für die Gerechten und die ganze Schöpfung anbricht, ist wohl gerade aus dem Gegensatz zur natürlichen Tagesfolge erklärlich[116]. Und von

[111] c. 34, 1—3 (Funk, a. a. O. S. 541).
[112] II, 24, 2 (Rahmani, a. a. O. S. 145). Es handelt sich um eine unsichere Lesart: Dix, S. 62 Anm.
[113] Bei Juden und Römern in gleicher Weise.
[114] S. Anm. 109.
[115] Testam. Domini II. 24, 3 (Rahmani, S. 145): Vom Hängen am Kreuze ist hier mit keinem Wort die Rede.
[116] S. oben Anm. 110.

hier aus wird dann wieder die Brücke geschlagen zur gesetzlichen Tageseinteilung: es beginnt ein neuer Tag, sinnbildhaft aus dem Tod Christi, und real im bürgerlichen Leben. Auch aus diesem Grund hat die Auferstehung, die Offenbarung dieses neuen, christlichen Tages zu dieser Stunde ihren tieferen Sinn.

Noch eine dritte Linie deutet sich an: die Stellung derer, die von den Erlösungsgeheimnissen nichts wissen wollen. Die Juden verwerfen die Erlösungstat Christi — sie glauben nicht. Selbst die Erschütterung der ganzen Schöpfung wird als Trauer über diese Verstocktheit aufgefaßt (Sext). Von hier aus erhält auch die Andeutung des Vorbildopfers im Alten Testament ihren Sinn (Terz): die Juden hätten ja Christus erkennen müssen; und gleichfalls die Erwähnung, daß Gott nicht lügt, daß er die Gerechten nicht im Stich läßt (Non): auch das kann als Verfolg dieser Linie genommen werden — die Gerechten werden erlöst, die Verstockten verworfen.

Die Gebete den Tag über stehen also unter einer dreifachen Schau: das Leiden Christi dominiert, der Lichtgedanke tritt hinzu, und in einer kurzen Reflexion wird noch auf die Außenstehenden der Erlösung eingegangen. Dieser dritte Gedanke leitet sich leicht aus dem Erlösungsmysterium ab — als Gegensatz zu ihm, während der Lichtgedanke, aus dem unmittelbaren Geschehen beim Tode Christi kommend, ihm ebenso nahesteht, aber doch auch mit dem natürlichen Tagesablauf seine Berührungspunkte hat. Den Tag überbegleitetdenChristendasErlösungswerk. Wie steht es nun mit den Nachtstunden, mit Morgen- und Abendgebet?

b) Das Gebet zu den übrigen Zeiten

Die Traditio Apostolica kennt zwei Morgengebete: Das private mit der Händewaschung zu Hause und ein öffentliches in der Kirche mit Schriftlesung und Belehrung[117], das aber, wenn es ausfällt, im eigenen Heim durch eine geistliche Lesung ersetzt werden soll[118]. Ein öffentliches Abendgebet erwähnt Hippolyt an dieser Stelle nicht, nur eines vor dem Schlafengehen[119]. In der Nacht werden zwei Betzeiten vorgeschrieben: Zur Mitternacht und zum Hahnenschrei; beide sind privat, das Mitternachtsgebet ganz offensichtlich und das Gebet zum Hahnenschrei wird gleicherweise (*ὁμοίως*) verrichtet[120].

Das Morgengebet als Arbeitsweihe[121]: Man betet es, bevor

---

[117] c. XXXV, 1—3 (Dix, S. 61).
[118] c. XXXVI, 1 (Dix, S. 62).
[119] c. XXXVI, 7 (Dix, S. 65).
[120] c. XXXVI, 8—14 (Dix, S. 65—67).
[121] „... and let every faithful man and woman, when they rise from sleep at dawn before they untertake any work wash their hands and pray to God, and so let them go to their work." c. XXXV, 1 (Dix, S. 61).

man irgend eine Arbeit unternimmt, nachdem man in der Dämmerung aufgestanden ist. (Der antike Mensch war ein Frühaufsteher.) Dem Gebet geht eine Händewaschung voraus. Es ist auffällig, daß dieselbe Waschung auch beim Mitternachtsgebet und (da das Gebet zum Hahnenschrei „in gleicher Weise" stattfindet) wahrscheinlich auch zum Gallicinium sich findet. Was ist die Bedeutung dieser Händewaschung und wie geschieht sie? Die äußere Form ist so: Man wäscht die Hände mit Wasser[122], was die Reinigung des ganzen Körpers ausmacht — auch die Eheleute sind durch den Gebrauch der Ehe nicht unrein geworden[123]. Daneben gibt es noch eine andere Art von Reinigung sinnbildhafter Art[124]: Man haucht[125] in die Hände und bezeichnet (*σφραγίζειν*) sich mit der Feuchtigkeit des Atems mit dem Zeichen des Kreuzes[126]. Was bedeutet diese Handlung? Aus dem Herzen des Gläubigen kommt der Hauch des Hl. Geistes und der Born des Wassers. Der ganze Mensch ist durch die Taufe geheiligt, die Seele und der Leib. So geht eine Kraft von diesem Leibe aus, besonders dann, wenn er auch symbolisch die Abwaschung, die in der Taufe geschah, wiederholt[127].

Nach dem — jedesmaligen — Aufstehen ist also das erste Gedenken eine Tauferinnerung. Zum Morgengebet ist sie zugleich die Einleitung des Tageskampfes.

Die Morgenversammlung in der Kirche[128]: Die Teilnahme scheint nicht verpflichtend zu sein, aber sie ist dringend angeraten: denn Gott spricht durch den Mund dessen, der die *καθήγησις* hält! Es wäre ein großes Übel, nicht die Kirche, wo die Unterweisung abgehalten wird, zu besuchen, beschützt doch das dort gesprochene Gebet vor dem Ungemach des Tages. Anschließend an die Katechese wird ja eine Unterweisung gehalten, wie man sich im häuslichen Leben verhalten soll. So wächst daraus der Glaube aus der Kraft des Heiligen Geistes. Wenn keine Unter-

---

[122] *Circa mediam uero noctem exurgens laua manus aqua et ora. Si autem et coniunx tua praesens est, utrique simul orate; sin uero necdum est fidelis in alio cubiculo secedens ora et iterum ad cubilem tuum reuertere. Noli autem piger esse ad orandum.* Vers. lat. LXXIX, 9 (Hauler a. a. O. S. 119; Dix, S. 65).

[123] c. XXXVI, 10 (Dix, S. 65).

[124] c. XXXVI, 11 und c. XXXVII, 1—3 (Dix, S. 66; 68—70).

[125] E. Schwartz löst spm in *sputum* auf und kommt daher zur Anschauung, daß es „speit" heißen muß. Vgl. Dix, S. 66 Anm.

[126] Das legt der Zusammenhang im c. XXXVII, 1 f nahe; der Teufel wird durch das Kreuzzeichen vertrieben; wie mit einem Panzer gerüstet, steht der Gläubige gegen ihn. Der Widersacher flieht aber genau so vor der Bezeichnung mit dem Atemhauch. Auch der mehrmalige Gebrauch von *σφραγίς, σφραγίζειν* weist auf Kreuzzeichen und Taufe hin.

[127] Besonders deutlich in der arabischen, äthiopischen und sahidischen Übersetzung. Vgl. dazu H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938, S. 38—44.

[128] c. XXXV, 2 f (Dix, S. 61).

weisung stattfindet, soll ein jeder daheim in einem heiligen Buch lesen nach seinem Gutdünken[129].

Das Abendgebet wird nur kurz erwähnt[130].

Das Mitternachtsgebet[131]: Das gläubige Ehepaar betet es gemeinsam. Es erhebt sich vom Lager und betet nach einer Händewaschung. Für den Fall, daß die Frau noch nicht zum rechten Glauben gekommen ist, gibt Hippolyt die Vorschrift: geh in einen anderen Raum, bete und kehre dann in dein Bett zurück[132].

Warum soll man um diese Zeit beten? Es sind zwei Gründe: nach der Überlieferung der Väter schweigt in diesem Augenblick die ganze Kreatur, um Gott zu preisen, Sterne, Pflanzen, Wasser, die Engelheere und die Seelen der Gerechten[133]. Das geschieht im Hinblick auf die Wiederkunft des Herrn zum Gericht, die Er uns vorherverkündet hat durch die Mahnung: „Um Mitternacht erscholl der Ruf: Auf, der Bräutigam kommt, auf, geht ihm entgegen!"[134] So muß der Christ immer bereit sein für die Parusie.

Das Gebet zum Hahnenschrei[135]: Man muß in gleicher Weise aufstehen und beten wie zur Mitternacht. Wiederum sind es zwei Gründe, die den Christen zum Gebet veranlassen. Einmal haben in dieser Stunde die Kinder Israels den Herrn verleugnet. Wir aber kennen ihn durch den Glauben. Zweitens: wir erwarten voll Hoffnung das ewige Licht in der Auferstehung von den Toten.

Fragen wir uns, ob wir eine gemeinsame Reihe von Gedanken in diesen beiden Gebeten in der Nachtzeit vorfinden. Wir sehen zunächst eine Fortsetzung der Linie des Erlösungswerkes, aus dem Gebetsinhalt der Non hergeleitet. Dort stand beherrschend im Vordergrund die Rechtfertigung der Gerechten in der Vorhölle und

---

[129] „and if there is a day on which there is no instruction (καθήγησις) let each one at home take a holy book and read in it sufficiently what seems profitable." c. XXXVI, 1 (Dix, S. 62). — Vgl. unten Anm. 349.

[130] „Pray also before thy body rests upon thy bed." c. XXXVI, 7 (Dix, S. 65).

[131] Oben Anm. 122. „It is necessary for the following reason to pray at this hour, and truly those men of holy memory (lit. elders, πρεσβύτερος) who handed on the Tradition to us thaught us thus: because in this hour every creature hushes for a brief moment to praise the Lord; stars and plants and waters stand still in that instant; all the hosts of the angels ministering unto Him together with the souls of the righteous praise God. Wherefore it is right for all them that believe to be careful to pray at that hour. And testifying to this the Lord says thus, Behold a cry was made at midnight of them that said, Behold, the Bridegroom has come: arise, (go forth) to meet Him; and He adds, saying, Watch therefore, for ye know not in what hour He comes." c. XXXVI, 12 f (Dix, S. 66 f).

[132] Oben S. 149; Tert., Ad uxor. 4—5 (PL 1, 1294—1296).

[133] In Tirol ist heute noch die Meinung vorhanden, daß in der Weihnachtsmitternacht die ganze Schöpfung auf menschliche Weise Gott lobe.

[134] Mt 25, 6.

[135] „And at the hour when the cock crows, likewise rise and pray, because at that hour of cockcrow the children of Israel denied Christ Whom we have known by faith, daily awaiting in hope the appearing of the eternal light at the resurrection of the dead." c. XXXVI, 14 (Dix, S. 67).

die Auferstehung des Herrn. Die in dieser Reihe liegenden Heilstatsachen sind: das Kommen des Herrn am Jüngsten Tage (Mitternacht) und die Auferstehung der Toten (Gallicinium). Aus der etwas unklaren Anlage der Gebetsinhalte zur Non, die dem Tod Christi folgen, muß geschlossen werden, daß sich eine Erweiterung vorbereitete, man sich aber über die Verteilung der einzelnen Mysterien auf die verschiedenen Stunden noch nicht klar war. Dazu kommt, daß an dieser Stelle eine Erwähnung des Lucernariums fehlt, für das Privatgebet eine Stunde ausfiel und daher die Aufteilung schwieriger wurde. Dennoch bildet das Gebet zur Mitternacht und zum Hahnenschrei eine klare Fortsetzung dieser Gedankenlinie.

Aber wir finden auch eine Fortsetzung der Gedankenreihe des Erlösungsmysteriums nach rückwärts. Im Gallicinium wird ausdrücklich die Verleugnung, das Nein-Sagen der Juden zu Christus erwähnt. Wann geschah das? Man kann den Zeitpunkt im geschichtlichen Ablauf verschieden bestimmen. Man wird aber nicht fehlgehen, darin die Gerichtssitzung des Hohen Rates zu sehen, die ja etwa um diese Stunde stattfand.

Auch die zweite Gedankenreihe, das Licht, scheint auf: ganz schwach angedeutet zur Mitternacht, wo die Aufzählung der Naturgeschöpfe mit den leuchtenden Sternen beginnt, etwas deutlicher im Gallicinium, wo die Auferstehung der Toten das „ewige Licht" bringt.

Interessant ist es nun, die Ausgestaltung in den nachfolgenden Schriften zu beobachten.

Im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen[136] finden wir dieselbe Reihung und im wesentlichen denselben Inhalt, nur fällt das Mitternachtsgebet aus. Aber das Gallicinium enthält nicht mehr die Verurteilung des Herrn, nur *τὴν παρουσίαν τῆς ἡμέρας εἰς ἐργασίαν τῶν τοῦ φωτὸς ἔργων*. Also nur Ausbau von der Non aus, mit dem Lichtgedanken vereint.

Das Testamentum Domini[137] hat schon Verhältnisse vor Augen, in denen der Kirchenbesuch mehrmals am Tage Brauch ist. So werden die Tagesstunden in der Kirche gehalten, und nur, wenn das nicht möglich ist, zu Hause. Dann betont es sehr stark die Mittrauer mit dem leidenden Erlöser. Zur Terz und zur Sext soll *cum moerore et labore* gebetet werden. Aber zur Non *cum collaudatione!* Hier geht es nicht mehr um das Erlöser l e i d e n, sondern um die Frucht des Erlösungs w e r k e s. Durch die Nachtgebete zieht sich der einheitliche Gedanke der Auferstehung: am Abend — „ein Bild der Auferstehung", mitternachts — „Gott wegen der Auferstehung lobend", in der Morgendämmerung —

[136] 32. 18. 34; vgl. Pleithner, S. 124—127.
[137] l. II, c. XXIV (Rahmani, a. a. O. S. 145).

„weil (Christus) nach seiner Auferstehung den Vater pries“[138]. Welche der einzelnen Auferstehungen, Christi, der Gerechten, die Wiederkunft des Herrn oder die Auferstehung der Toten gemeint ist, wird sich aus einer Textanalyse allein wohl nie lösen lassen[139].

Eines aber ist auffällig: das Gebet am Morgen ist nicht mehr zum Hahnenschrei, sondern *ad auroram* festgelegt. Es ist ein Gotteslob *cum psalmodia* in Nachahmung der *psallentes (apostoli)*. Es wird jedoch nicht erwähnt, daß es in der Kirche stattfände. Hier schließt wohl das *argumentum ex silentio:* gerade das Testamentum Domini betont ja bei den sonst überall daheim verrichteten Gebeten zur Terz und Sext, daß sie in der Kirche statthaben sollen. Beim Morgenlob *ad auroram* hat es das nicht mehr nötig, es ist eine Selbstverständlichkeit. Damit stimmt auch zusammen, daß die Belehrung in der Kirche, die die Traditio Apostolica so eingehend beschreibt, hier nicht mehr aufscheint. Schließlich ist auch die Festsetzung auf eine etwas spätere Stunde als zum Hahnenschrei ein Beweis — man begibt sich nachher nicht mehr zur Ruhe. Auch daß psalmodiert wird, spricht für ein Gebet in der Gemeinschaft. Wir haben also eine Verschiebung des Morgengottesdienstes auf eine etwas frühere Tagesstunde unter Ausfall des privaten Betens zum Gallicinium[140]. Es stehen ja bereits öffentliche Gottesdienste der Vollkommeneren vor Augen[141].

Dieser Schluß bestätigt sich aus dem 1. Buch des Testamentum Domini[142]: in sehr breiter Weise wird die Morgenfeier beschrieben, die im engsten Zusammenhang mit dem Meßopfer steht. Vor Sonnenaufgang, *prima aurora*[143], versammelt der Bischof Priester, Diakone, „die übrigen“ und das Volk. Es beginnt ein Preislied auf den Geber allen Lichtes in trinitarischer Form. Das Volk antwortet auf jeden einzelnen Vers mit den gleichen Worten[144]. Christus ist gekommen, die Finsternisse zu erleuchten und die Gläubigen durch das Kreuz zu Hausgenossen des Vaters des Lichts zu machen[145].

---

[138] *Ad auroram laudent cum psalmodia, quoniam postquam resurrexit, Patrem laudavit, psallentibus illis.* l. II, c. XXIV (Rahmani, a. a. O. S. 145).

[139] Rahmani, a. a. O. S. 145, teilt die *resurrectio finalis* dem Abend, die des Herrn (welche? in der Parusie oder zu Ostern?) der Mitternacht zu.

[140] Daß das *gallicinium* in der Trad. Apost. als der erste Hahnenschrei gefaßt werden muß, geht daraus hervor, daß sonst drei Morgengebete knapp hintereinander zu liegen kämen, da der zweite Hahnenschrei mit der *aurora* zusammenfällt. Vgl. H. Leclercq, Art. „Bréviaire“: DACL II, 1283; A. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria, Paderborn 1927, S. 44.

[141] l. I, c. XXXII (Rahmani, a. a. O. S. 79), wird bestimmt: zur Mitternacht *sacerdotes et perfectiores in populo seorsim persolvant laudes.*

[142] c. XXVI (Rahmani, a. a. O. S. 51—59).

[143] *Prima aurora episcopus congreget populum, ut officium persolvatur usque ad ortum solis. Ad primam collaudationem aurorae, prope adstantibus presbyteris, diaconis ceterisque nec non fidelibus, sic dicat...* c. XXVI (Rahmani, a. a. O. S. 51).

[144] *Te laudamus, tibi benedicimus, tibi confitemur, Domine, teque supplicamus, Deus noster;* ebd.

[145] c. XXVI (Rahmani, a. a. O. S. 53).

Er ist der *debellator mortis, tortor tenebrarum, radius lucis, lucerna inextinguibilis, sol, qui nescit extingui vel flaccescere, sed semper in tuis sanctis elucet*[146]. Nach diesem Gebet werden Psalmen und Cantica gesungen[147]. Daran schließt sich nach einer Einleitung wie zur Präfation das Abschlußgebet, das dieselben Heilswahrheiten enthält wie das zum Beginn. Auch das Volk antwortet mit dem gleichen Ruf[148]. Anschließend liest der Lektor „aus den Propheten und den übrigen Schriften", der Diakon das Evangelium, der Bischof predigt und die Katechumenen werden entlassen[149]. Wir sehen also, es handelt sich um die Vormesse, denn gleich anschließend wird an verschiedenen Tagen, den Hochfesten, am Samstag und Sonntag[150] eine Einführung *circa ea, quae sunt secreta*[151] gegeben und die Eucharistie gefeiert[152]. Die Texte sind monophysitisch beeinflußt[153], von der Auferstehung ist in ihnen nicht die Rede.

Noch etwas weicht vom Hippolytischen Urbild ab: es gibt hier ein eigenes Vespergebet, das in der gleichen Reihe mit den anderen Tagesgebeten aufgezählt wird. Dafür fehlt in der Beschreibung der Agape[154] der Zusammenhang mit dem Lichtanzünden. Sie wird eben so selten stattgefunden haben, daß man sie nicht mehr als etwas Regelmäßiges ansah[155]. Das Lucernare wird eigens beschrieben[156]. Es tritt also als eine von den Liebesmahlen unabhängige Feier auf. So läßt sich auch der Schluß ziehen, daß der Traditio Apostolica dieselbe Idee zugrunde liegt: eine selbständige Gottesdienstfeier, die eben dann, wenn eine Agape stattfindet, mit ihr verbunden wird.

Wieder ein wenig abgewandelt ist die Darstellung in den Canones Hippolyti[157]. Nicht an allen Tagen finden Gebete in

---

[146] Ebd. (Rahmani, a. a. O. S. 57, im Schlußgebet).

[147] *Psallant psalmos et cantica quatuor, unum quod ex Moyse, ex Salomone et ex prophetis alia sic: psallentes pueruli, duo virgines, tres diaconi, tres presbyteri.* c. XXVI (Rahmani, a. a. O. S. 55).

[148] Ebd. (Rahmani, a. a. O. S. 55—57).

[149] *Post haec compleatur oratio: et exinde lector legat prophetas et ceteras (lectiones); presbyter autem vel diaconus legat evangelium; demum episcopus vel presbyter doceat quae conveniunt et proficiunt. Deinceps fiat oratio, et catechumeni suscipiant manus impositionem.* c. XXVII (Rahmani, a. a. O. S. 59).

[150] c. XXVIII, Ende (Rahmani, a a. O. S. 67).

[151] c. XXVIII (Rahmani, a. a. O. S. 59—67).

[152] c. XXVIII, Ende (Rahmani, a. a. O. S. 67).

[153] P. Krüger, Die morgenländischen Liturgiefamilien, in P. Krüger - J. Tyciak, Morgenländisches Christentum, Paderborn 1940 (S. 111 bis 129), S. 117. — J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegesch. Forschungen 7/8), Münster 1925, S. 15—21, 48; 199—203.

[154] l. II, c. XIII (Rahmani, a. a. O. S. 135—137).

[155] Vielleicht überhaupt nur mehr in der Osternacht; vgl. l. II, c. XIX (Rahmani, a. a. O. S. 139 f).

[156] l. II, c. XI (Rahmani, a. a. O. S. 135).

[157] can. 25—27 (Riedel, a. a. O. S. 216—218).

der Kirche statt[158]. Darum teilt der Verfasser ein: die Gebete, die privat verrichtet werden[159]: das Morgengebet, die drei Tagesgebete, ein Abendgebet als Tagesabschluß und eines um die Zeit des Lucernare und schließlich das Mitternachtsgebet. Die beiden letzten schärft er mit dem Beispiel von David, Paulus und Silas ein[160]. Dann geht er auf die Anhörung des Wortes Gottes über und auf das damit in der Kirche verbundene Gebet[161]. Als Ersatz dafür gilt auch ihm die tägliche Schriftlesung: „die Sonne soll jeden Morgen das Buch auf deinen Knien erblicken"[162]. Schließlich mahnt er zum Gebet in der Kirche um Mitternacht und zum Hahnenschrei, die er beide mit der Parusieerwartung begründet[163]. Aber auch diese Gebete müssen ersatzweise privat verrichtet werden[164].

Wie wir aus den Weiterführungen der Traditio Apostolica sehen, ist gerade in der Verteilung der Abendgebete die stärkste Abwandlung eingetreten. Woher kommt das? Hat Hippolyt eine andere Ordnung vor Augen?

Zwar ist es nicht ausgeschlossen, daß durch die Auslassung eines zweiten *„ad vesperam"*[165] im Abschnitt über die Non[166] im jetzigen Text nur der Anschein erweckt wird, als ob es kein eigentliches Vespergebet gegeben hätte[167], was auch die Fülle der Gedanken zur Non erklären könnte (und durch die einschlägige Textform der abgeleiteten Schriften erklärt würde); aber wenn wir den Text, wie er vorliegt, nehmen, dann hat Hippolyt als das eigentliche Vespergebet nur die kirchliche Feier zum Lichtanzünden gekannt. Er spricht von ihr im Zusammenhang mit den Liebesmahlen in c. XXVI[168].

Schon die Anordnung ist auffällig: anfangs[169] behandelt er die Eucharistiefeier, dann die Fasttage[170] und geht jetzt auf die Liebesmahle über, die durch Spenden einzelner, die der Bischof nicht ablehnen darf, zustandekommen. Man ißt gemeinsam unter Aufrechterhaltung einer genauen Ordnung, wobei die Segnungen dem Bischof (oder in seiner Vertretung dem Priester oder Diakon)

---

[158] can. 26 Ende (Riedel, a. a. O. S. 217).
[159] can. 25 (Riedel, a. a. O. S. 216 f).
[160] Ps 76, 7; 41, 9; 21, 3; 118, 55. 62; Apg 16, 25.
[161] can. 26 (Riedel, a. a. O. S. 217).
[162] can. 27 (Riedel, a. a. O. S. 217).
[163] can. 27 (Riedel, a. a. O. S. 218).
[164] Über die Einteilung s. Riedel, a. a. O. S. 217 Anm. 10.
[165] Vgl. A. Feder, Lehrbuch der geschichtlichen Methode[3—4], Regensburg 1924, S. 169—177: über die psychologischen Ursachen der Fehler.
[166] Oben Anm. 110.
[167] Die Auslassung müßte freilich sehr früh geschehen sein, da sie in alle Übersetzungen übergegangen ist. Es würde sich aber sehr gut die sprachliche Unklarheit, die an dieser Stelle in ihnen herrscht, erklären, wenn man einen Mangel des Grundtextes annimmt; vgl. Dix, S. 64 Anm. 6.
[168] Dix, S. 45—52.
[169] c. XXIV (Dix, S. 43 f).
[170] c. XXV (Dix, S. 44).

vorbehalten bleiben. Es handelt sich also bei diesen Liebesmahlen um kirchlich geregelte Veranstaltungen, die ebenso wie die Eucharistiefeiern und die Fasttage eine gewisse regelmäßige Wiederkehr aufweisen. Und zwar sind sie das abendliche Gegenstück zur Meßfeier am Morgen.

In diese Feier wird die Weihe des Lichts eingebaut. Wenn der Abend anbricht, bringt der Diakon eine Lampe herein. Der Bischof ist anwesend. Er erhebt sich und beginnt: *Dominus vobiscum.* Das Volk antwortet: *Et cum spiritu tuo.* Darauf: *Gratias agamus ... Dignum et iustum est ...* Nun preist der Bischof in einem Gebet[171] Gott den Vater, der uns durch die Offenbarung des unzerstörbaren Lichtes durch Christus erleuchtet hat. Wir haben den Tag zu Ende gebracht unter dem irdischen Licht, das Gott geschaffen hat und haben jetzt ein Licht für den Abend durch seine Gnade. Nun werden Psalmen gesungen, nach einer gewissen Regel von Priestern und dem Bischof selbst. Das Volk antwortet mit *Alleluja;* denn die Psalmen sind aus den Allelujapsalmen genommen[172]. Mit einer Danksagung und der Verteilung der Überbleibsel schließt der Gottesdienst.

Der Gebetsinhalt zu dieser Stunde liegt auf der Hand: er hängt mit der Lichtsymbolik zusammen, Christus ist das wahre Licht, das die Welt erleuchtet. Aber die Auswahl der Psalmen betont noch den Zusammenhang mit dem Erlösungsmysterium[173], mindestens dadurch, daß sie alle auf das Lob abgestimmt sind.

Die Weiterführung dieser Lichtfeier in den abgeleiteten Schriften bietet einiges Neue. Das Testamentum Domini[174] trennt sie von der Agape, bringt aber denselben Aufbau. Nur wird eine Schriftlesung oder Predigt miterwähnt. Also eine starke Angleichung an den Morgengottesdienst.

Die Canones Hippolyti tun an zwei Stellen des Lychnikons Erwähnung: im Zusammenhang mit den üblichen Tagesgebeten[175] und mit dem Liebesmahl[176]. An dieser Stelle wird als Schlußmahnung ausdrücklich zum Psalmengesang aufgefordert[177].

Die Apostolischen Konstitutionen bestimmen, daß der Bischof am Abend die Gemeinde zum Gebet zusammenrufen soll, nötigenfalls in einem Privathaus[178], in der Regel aber in der Kirche, wenn es Abend geworden ist[179]. Man beginnt mit dem Psalm 140. Es

[171] c. XXVI, 24—26 (Dix, S. 51).
[172] Eigentlich: „in denen ein Alleluja enthalten ist". Das sind die Pss 103, 105, 110—113 (heute noch in der römischen Sonntagsvesper), 115, 116, 134, 145—150 (stehen heute in den Laudes). Es scheinen also nur die eigentlichen Allelujapsalmen gemeint zu sein.
[173] Vgl. besonders Pss 110—113.
[174] l. II, c. XI (I. E. Rahmani, a. a. O. S. 135).
[175] can. 25 (W. Riedel, a. a. O. S. 216).
[176] can. 32 (W. Riedel, a. a. O. S. 221).
[177] Die Agapen leben im Orient weiter fort; vgl. Riedel, a. a. O. S. 221 Anm. 1.
[178] VIII, c. 34 (Funk I, 540 f).
[179] c. 35 (Funk I, 542 f).

folgen die Gebete für die Täuflinge und Büßer, die der Diakon spricht. Sie werden nach diesen entlassen. Nach einem Gebet der Gläubigen in Form einer Bittlitanei betet der Bischof die Oration[180], die auch hier wieder vom ewigen Lichte handelt. Die Feier schließt mit dem Segen und dem Entlassungsruf.

Wie sieht also, zusammenfassend, die Gebetsordnung des Christen nach Hippolyt aus?

1. Es gibt tagsüber drei private Stunden, die sich mit dem Leiden Christi befassen.

2. Ein privates Morgen- und Abendgebet (ohne Inhaltsangabe) bezieht sich auf die Arbeitsweihe.

3. Daneben gibt es nicht jeden Tag veranstaltete gottesdienstliche Versammlungen am Morgen und am Abend; die Morgenandacht hat als Kernpunkt die Schriftlesung, die Abendfeier das Lichtanzünden mit der Symbolik: *Christus — Sol salutis.* Sie sind an den Tagen mit Meßfeier oder Agape mit diesen Gottesdiensten vereint. Sie werden ersatzfalls privat eingehalten.

4. In der Nacht ist das Mitternachtsgebet und das Gebet zum Hahnenschrei verpflichtend. Beide sind auf die Parusie bzw. Auferstehung ausgerichtet.

5. Von Sext-Non aus wird die Gedankenreihe des Erlösungsmysteriums erweitert und der Übergang zu den natürlichen Tagesabschnitten durch die Lichtsymbolik hergestellt.

6. Die abgeleiteten Schriften bringen beim öffentlichen Morgen- und Abendgebet Veränderungen (durch Zeitverschiebung und Abtrennung von der Agape). Den Gebetsinhalt wandeln sie jedoch nicht ab.

Steht nun Hippolyt mit seiner Anordnung zu seiner Zeit allein? Schon die Verbreitung seiner Schrift spricht dagegen. Wir haben aber noch andere Zeugnisse aus demselben Jahrhundert.

3. *Origenes und Cyprian von Carthago*

Origenes führt den Gedankengang seines Lehrers Clemens von Alexandrien weiter. Aber seiner ganzen Art nach, die sich mehr den geistigen als den äußeren Dingen zuwendet[181], dürfen wir von ihm keine Einzelangaben erwarten. So deutet er in seinem Werk De oratione (nach 231 entstanden) nur ganz gelegentlich darauf hin, wie sich das Gebetsleben den Tag über verhalten soll[182]. Wie bei Clemens ist auch hier das ganze Leben des Christen als Gebet aufgefaßt. Er hebt nun drei Stunden des Tages, und zwar des Arbeitstages[183], heraus, die besonders geheiligt

[180] c. 37 (Funk I, 544 f).
[181] E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 266 f.
[182] De or. c. 12 (PG 11, 452 f).
[183] F. Probst, Lehre und Gebet in den ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871, S. 343, nimmt den natürlichen Tag an; vgl. dazu Pleithner, S. 108 f; Bäumer I, S. 69; S. 24—29.

werden sollen. Er begründet sie aus der Hl. Schrift: Daniel hat diese Stunden schon eingehalten[184], er betete dreimal „trotz der ihm drohenden großen Gefahr". Ausdrücklich erwähnt er die von Petrus eingehaltene Mittagsstunde[185]. In der Frühe und am Abend wird ebenfalls gebetet, nach dem Beispiel Davids[186]. Ob diese Gebete die Terz und Non darstellen, ist nicht sicher zu erweisen. Aber unter der Annahme, daß die uns schon bekannten Gebetsversammlungen am Morgen und am Abend als öffentlich an dieser Stelle nicht zur Debatte stehen[187], ist es auch nicht zu verwerfen. Zu diesen Stunden wird das, was man gewöhnlich *εὐχή* nennt, verrichtet. Es ist das Vaterunser[188], das schon die Didache vorschreibt, die in Alexandrien für kanonisch gehalten wird[189].

Das Mitternachtsgebet ist Origenes ebenfalls bekannt. Wiederum ist es das Beispiel Davids[190] und der Apostel (Paulus und Silas in Philippi)[191], die den Christen dazu aneifern. Auch im nachfolgenden Kapitel[192] führt er bei der Begründung für die Wirkung des Gebets zwei Stellen vom nächtlichen Gebet des Herrn an, wobei auffällig ist, daß er gerade Markus zitiert, der die genauere Zeitangabe bringt als Lukas an der Parallelstelle: „frühmorgens, als es noch dunkel war"[193].

Die erwähnten Gebete sind vorgeschrieben: *ὀφείλουσιν*[194]. Auch an anderer Stelle, Contra Celsum[195], sagt er, daß die „vorgeschriebenen Gebete bei Tag und in der Nacht" ein Schutz gegen den Bösen Feind sind.

Origenes kennt also vier für das Privatgebet verpflichtende Gebetsstunden[196]. Die Stunden tagsüber können nicht genau festgestellt werden, zumal ein Textfehler vorliegt[197]. Morgen- und Abendgebet, sei es das private, sei es das öffentliche, scheinen ihm selbstverständlich zu sein. Angaben über den Inhalt bietet er nirgends.

Anders bei Cyprian[198]: Seine Schrift „De Dominica ora-

---

[184] Dan 6, 13.
[185] Apg 10, 9—11.
[186] Ps 5, 4; 140, 2.
[187] Pleithner, S. 109 mit Anm. 2.
[188] Bäumer I, S. 68 f.
[189] F. Zeiler in der Einleitung zur Didache: Die Apostolischen Väter (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten-München 1918, S. 4.
[190] Ps 118, 62.
[191] Apg 16, 25.
[192] c. 13 (PG 11, 453).
[193] Mk 1, 35; vgl. Lk 4, 42. Die andere Stelle ist Lk 6, 12.
[194] c. 12 (PG 11, 452).
[195] l. VI, c. 41 (PG 11, 1360).
[196] Pleithner, S. 106 f. 109.
[197] Verschiedene Ergänzungsmöglichkeiten bieten Pleithner, S. 108, und P. Koetschau, Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium (Bibl. d. Kirchenväter, Origenes I), München 1926, S. 44 Anm. 5.
[198] De dominica oratione c. 34—36 (PL 4, 541—544).

tione“[199] ist entworfen nach Tertullians Traktat „De oratione“, mit mancher Entlehnung im Gedankengang und selbst im Ausdruck[200]. Sie hat weite Verbreitung erfahren und wurde viel gelesen[201].

Welche Gebetsstunden kennt er? Die dritte, sechste und neunte Stunde wurden schon im Alten Bund durch Daniel eingehalten. Aber sie bekommen erst in der christlichen Zeit ihren tieferen Sinn. Denn die Dreizahl weist auf die allerheiligste Dreifaltigkeit hin[202]. Aber für den Christen sind die Gebetsstunden zahlreicher geworden. Er muß auch „in der Frühe beten ... in der Morgenandacht“. „Ebenso hat man unbedingt wieder zu beten, wenn die Sonne untergeht und der Tag sich neigt[203].“ Und der Christ darf auch „des Nachts nicht vom Gebete ablassen“[204]. Das betont er sogar an zwei Stellen[205]. Manchmal ist dieses Nachtgebet als Vigilfeier sogar öffentlich, wie der Diakon Pontius im Bericht über den Tod seines Bischofs rühmend hervorhebt[206].

Cyprian unterscheidet also zwei Gruppen von Gebetszeiten: die Zeiten tagsüber, und Morgen-, Abend- und Nachtgebet. Die Einteilung geschieht nach dem Alter(?)[207], das er ihnen zuschreibt. Die zweite Gruppe ist dem Christentum ausschließlich zu eigen[208]. Die Gebetsstunden sind verpflichtend, wie die oftmaligen Ausdrücke *debemus, orandum est, statutis et legitimis temporibus*[209] beweisen.

Über den Öffentlichkeitscharakter spricht er nicht, dafür aber ziemlich eingehend über die Begründung der Zeiten; dabei legt er ihren mystischen Sinn dar. Auch damit grenzt er die beiden Gruppen gegeneinander ab.

Terz und Sext werden so begründet wie bei Tertullian: durch Geistsendung und Petrusvision. Die sechste und neunte Stunde aber auch durch das Leiden des Herrn. Und das ist der vorherrschende Gedanke. Denn Christus hat zur neunten Stunde „unsere Sünden durch sein Blut reingewaschen“. Von hier aus geht der Erlösungsgedanke auch auf die anderen Tagesstunden über: in der dritten Stunde hat der Herr mit der Ankunft des Hl. Geistes „die gnadenvolle Verheißung erfüllt“, zur Sext gemahnt, „alle zum

---

[199] J. Baer, Des hl. Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate (Bibl. d. Kirchenväter, Cyprian I), Kempten—München 1918, S. 162.
[200] E. v. d. Goltz, a. a. O. S. 282 f. 284 Anm. 1, betont dagegen die Unabhängigkeit.
[201] J. Baer, a. a. O. S. 162.
[202] c. 34 (PL 4, 541).
[203] c. 35 (PL 4, 541 f).
[204] c. 36 (PL 4, 542).
[205] c. 29 (PL 4, 538).
[206] Pontius diac., Vita et passio s. Cypriani c. 15 (PL 3, 1495). Vgl. Pleithner, S. 116; Bäumer I, S. 76 f.
[207] Pleithner, S. 113 f.
[208] Ebd.
[209] c. 34 (PL 4, 541); c. 29 (PL 4, 538).

Glauben zuzulassen"[210]. In den Tagesstunden steht also im Vordergrund die Erlösung.

In den Nachtstunden ist der einheitliche Gedanke, der alle zusammenfügt, die Idee: Christus ist das wahre Licht. Besonders deutlich ist das in der Abendstunde[211] und zur Mitternacht[212]. Aber der Herr als *Sol salutis* kann eben nur in Verbindung mit der Heilsgeschichte begriffen werden. Darum erwartet der Christ in der Abendstunde die Ankunft des Herrn und feiert im Morgenlob Seine Auferstehung[213]. Auch im Mitternachtsgebet deutet sich dieses Verhältnis an. Da denkt man an die Juden und die Heiden, die noch nicht erleuchtet sind, und lobt Gott, der durch das Geschenk der Gnade den Christen zu einem Sohn des Lichtes gemacht hat.

Wir sehen also auch hier ganz klar: der Gebetsinhalt ist das Erlösungswerk unter der doppelten Rücksicht: a) den Tag über: Christus der Leidende und damit den Tod Besiegende; b) über die Nacht: Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, in seiner Ankunft zur Auferstehung und zum Gericht.

So steht als Ergebnis der ersten christlichen Jahrhunderte vor uns:

1. Dieser Gebetsinhalt.

2. Die Tagesstunden und die Mitternacht, allenfalls auch das Gallicinium, werden privat eingehalten.

3. Am Morgen und am Abend finden wir einen öffentlichen Gottesdienst, der nicht täglich stattfindet, aber dann durch Privatgebete ersetzt werden soll, mit Schriftlesung, Psalmengesang,

---

[210] *Nam super discipulos hora tertia descendit Spiritus Sanctus, qui gratiam dominicae promissionis implevit. Item Petrus hora sexta in tectum superius ascendens ... instructus est, ut omnes ad gratiam salutis admitteret. Et Dominus hora sexta crucifixus, ad nonam peccata nostra suo sanguine abluit, et ut redimere et vivificare nos posset, tunc victoriam suam passione perfecit.* c. 34 (PL 4, 541).

[211] *Recedente item sole ac die cessante necessario rursus orandum est, quando oramus et petimus* (im Lucernare?) *ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum.* c. 35 (PL 4, 542).

[212] *... semper debeat adorari; ut qui in Christo, hoc est in sole et in die vero, sumus, insistamus per totum diem precibus, et quando mundi lege decurrens vicibus alternis nox revoluta succedit, nullum de nocturnis tenebris esse orantibus damnum potest, quia filiis lucis et in noctibus dies est ... Qui autem in Christo, hoc est in lumine, semper sumus, nec noctibus ab oratione cessemus ... Nulla sint horis nocturnis precum damna, nulla orationum pigra et ignava dispendia. Per Dei indulgentiam recreati spiritualiter et renati imitemur quod futuri sumus: habituri in regno sine interventu noctis solum diem, sic nocte quasi in lumine vigilemus; oraturi semper et acturi gratias Deo, hic quoque orare et gratias agere non desinamus.* c. 35 f (PL 4, 542 f).

[213] *Nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur.* c. 35 (PL 4, 541).

Gebet. Die Verbindung mit Meßfeier und Liebesmahlen zeigt sich deutlich[214].

II.

DIE ENTWICKLUNG IN DER ZEIT DER GROSSEN KIRCHENVÄTER

Als die Kirche durch das Mailänder Reskript ihre Freiheit erlangt, bricht eine neue Zeitperiode an. Es können sich in der Öffentlichkeit Gemeinschaften bilden, die ganz dem Gottesdienst hingegeben sind. Es entwickelt sich das Mönchtum. Das ist eine Wurzel, aus der sich das Stundengebet weiterentfaltet. Für den inneren Aufbau des täglichen Betens, vorab der Mönchsgemeinschaften, ergeben sich ebenfalls neue Aspekte. Die Gestaltung des Kirchenjahres, die Einführung einer großen Zahl von Heiligenfesten bringt in den bisher nur nach den Tageszeiten ausgerichteten Zyklus neue Gedankengänge hinein[215].

Wie aber steht das christliche Volk, das in der Welt lebt, dazu, wie die Gemeinden unter ihren Bischöfen?

1. Überblick[216]

Mit dem 3. Jahrhundert beginnt eine mächtige Bewegung in der Kirche, das Aszetentum. Männer und Frauen, die noch in der Welt leben, machen ganz ernst mit den Forderungen des Herrn. Ihrem Gebetsleben legen sie den Gebrauch zugrunde, den sie als pflichtbewußte Christen schon immer eingehalten haben. Sie können jetzt, da ihr ganzes Leben nur auf den Dienst Gottes aus-

---

[214] Vgl. Bäumer I, S. 78; C. Callewaert, Rôle du peuple chrétien dans la célébration de l'office divin: Cours et Conférences des Semaines liturgiques 13 (1935) S. 185 (= Sacris erudiri S. 199). — Eine Entwicklung aus einer Vollvigilfeier ergibt sich nicht. Vgl. dazu P. Batiffol, Histoire du Bréviaire Romain[3], Paris 1911, S. 1—4; L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II, Freiburg 1933, S. 485 f. 482 f.; L. Duchesne, Origines du culte chrétien[5], Paris 1925, S. 242. 303; J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Liturgiegesch. Quellen und Forschungen 25), Münster 1930, S. 237; H. Leclercq, Artikel „Bréviaire" in DACL II, 1262—1316; J. Baudot, Le Bréviaire, Paris 1929, S. 10—13; F. Cabrol, La prière des premiers chrétiens (Collection La Vie chrétienne), Paris 1929, S. 35 f. — Jene Entwicklung kann höchstens für die Nacht zum Sonntag angenommen werden. Vgl. dazu C. Callewaert, Liturgicae institutiones II. De Breviarii Romani Liturgia, Brügge 1939, S. 38—42. — Die einzige volldurchwachte Nacht ist ursprünglich die Osternacht, neben der — als *mater omnium vigiliarum* — andere Vigilfeiern entstehen, besonders an Martyrerfesten. Vgl. Bäumer I, S. 60 f. 71—96; C. Callewaert, Vesperae antiquae in officio praesertim Romano: Collationes Brugenses 29 (1929) S. 221 f (= Sacris erudiri S. 93 f).

[215] Bäumer I, S. 101 f.

[216] Zum Ganzen s. Bäumer I, S. 101—353.

gerichtet ist, die Idealforderungen, die an einem arbeitsreichen Tag doch nicht leicht zu erfüllen sind, genau befolgen.

In der Verfolgungszeit ist die Haltung der Weltflucht etwas Selbstverständliches, der Christ steht im Kampfe mit der heidnischen Umwelt. Der unter den Glaubensbrüdern lebende Aszet fällt nicht besonders auf, er ist Bürger wie alle. Er muß noch den notwendigen Lebensunterhalt in seinem Beruf verdienen. Bald aber entwickelt sich der Stand der Aszeten zu einer eigenen Gruppe von Auserlesenen.

Durch die Flucht einer großen Anzahl ägyptischer Christen in die thebaische Wüste bildet sich nach und nach das Eremitentum. Nachdem die Verfolgung des Decius vorübergegangen ist und die andern in ihre Heimstätten zurückkehren, bleiben einige Eifrige in der Wüste zurück und sondern sich ganz von der Welt ab, sie leben als Einsiedler. Aber dieses regellose Eremitentum birgt Gefahren in sich. Nicht jeder ist so selbständig, daß er ohne die Leitung durch den Bischof und ohne den Halt der christlichen Gemeinde leben kann. So wenden sich die Eremiten an die anerkannten Großen unter ihnen. Um Antonius den Einsiedler († 315) bildet sich ein Kreis von Schülern, die von Zeit zu Zeit seinen Rat erbitten. Eine lose Gemeinschaft formt sich. Aber Antonius will noch nichts von der Gründung eines Klosters wissen.

Erst Pachomius († 345) sammelt die Einsiedler um sich und lebt mit ihnen zusammen. Ein Zusammenleben erfordert aber eine gewisse Ordnung. So kommt es zu der für die weiteren Klostergründungen bestimmenden ersten Regel. Die Gebetsübungen des Einzelnen werden zu denen der Gemeinschaft. Das trifft vor allem das nächtliche Gebet. Es gilt als eine besondere Übung körperlicher Abtötung. Laudes und Vesper, die ja schon früher eine Sache der Gemeinschaft waren, bleiben es weiterhin.

Von Ägypten aus verbreitet sich das Mönchtum nach Syrien und Palästina. Aber die Mönche bleiben mit ihren Gemeinschaften noch in der Einsamkeit. Sie sind noch Eremiten ihrer Geisteshaltung nach. Erst Basilius, der als Seelsorger an die Frage des vollkommenen Lebens herantritt, schafft eine Änderung. Gegen den teilweise widerstrebenden Klerus und als Gegengewicht gegen das manchmal ausartende Einsiedlertum bildet er seine Regel aus. Er durchwebt den Tageslauf des Mönchs, dessen Hauptaufgabe das Lob Gottes bleibt, mit Studium und Seelsorgearbeit[217].

Die Mönchsklöster fassen in den Städten Fuß. Auch die Vereinigungen frommer Frauen werden immer zahlreicher, besonders an den heiligen Stätten Palästinas. Der Gottesdienst in den Kirchen erhält durch die Teilnahme der Mönche ein eigenes Gepräge. Sie sind nach einer festen Regel geschult und in aszetischen

[217] Vgl. dazu St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, 2 Bde, Mainz 1904/1913; und P. Krüger, Der geschichtliche Weg des Mönchtumes in ältester Zeit, in P. Krüger-J. Tyciak, Morgenländisches Christentum, Paderborn 1940, S. 207—227.

Dingen dem Volke weit voraus, das gerade infolge des Zustroms auch der weniger wertvollen Massen seine in der Verfolgungszeit ausgeprägte Haltung nicht mehr aufrechterhalten kann. Die Mönche werden praktisch Träger des Volksgottesdienstes. Aber das Volk tut noch eifrig mit. Psalmengesang und die anderen Elemente des Gemeinschaftsgottesdienstes sind ja kein Privileg der Mönche. Das Volk kennt die wichtigsten aus ihnen und versteht den andern zu folgen.

Durch die Verbannung des hl. Athanasius nach Rom und Trier dringt die Kunde dieser neuen Lebensart ins Abendland, der rege Schiffahrtsverkehr durch das Mittelmeer tut ein übriges. Durch Hieronymus und Martin von Tours verbreitet sich das Mönchtum immer weiter. So haben wir bald ein Netz von Klöstern über den ganzen christlichen Erdkreis verteilt, in Syrien und Palästina, am Sinai und im südlichen Gallien besonders dicht, aber auch in Rom und selbst im fernen Persien.

Die ursprünglich privaten Gebetszeiten der Terz, Sext und Non werden von den Mönchen bald in feierlicher Art in den Kirchen gehalten. Dazu kommen bald die Gebete zur Arbeitsweihe am Morgen und zum Schlafengehen am Abend. Daneben bleiben aber die Morgen- und Abendgottesdienste *ad auroram* und zum *lucernarium* eine Sache des Bischofs und damit eine verpflichtende Aufgabe der ganzen Gemeinde, wobei der Morgengottesdienst gegebenenfalls mit der Meßfeier eine Verbindung eingeht, der Abendgottesdienst aber von der nun schwindenden Agape völlig gelöst bleibt.

An den mönchischen Gebetszeiten nimmt das Volk teil, wenn es will. So wachsen nach und nach Mönche und Laien auseinander; das Mönchselement wird aber in der Kirche zu einem führenden Bestandteil, besonders in gottesdienstlichen Belangen.

Im 6. Jahrhundert zeigt sich eine enge Verbindung des Mönchtums mit der Hierarchie, sehr viele Bischöfe werden aus den Reihen der Mönche genommen, Mönche spielen auf Kirchenversammlungen eine bedeutende Rolle.

Die Grundlagen des mönchischen Lebens, Gebet und Arbeit, vereinigt Benedikt von Nursia voll echt römischen Maßhaltens zu einer wunderbar ausgeglichenen Regel. Mitten in der Ruhelosigkeit der über Europa dahinbrausenden Völkerwanderung ist seine *Regula* mit der *stabilitas loci* bereits ein Ausdruck der zur Ruhe kommenden Völker, an denen nun die Erziehungsarbeit der Kirche anheben konnte. In ihr ist Gottesdienst und Handarbeit fein abgewogen und der Grundsatz, daß das ganze Leben des Christen ein Lob Gottes sein muß, klar durchgeführt auch in der wirtschaftlichen Kultur. Der hochgebildete römische Senator und frühere Konsul Cassiodor († 570) führt zur Handarbeit auch noch die geistig-wissenschaftliche Tätigkeit in die Klöster ein.

Wie es die Regelung des Zusammenlebens mit sich bringt, werden in den Regeln weniger die inneren Motive des Gebetslebens

eingeschärft, als vielmehr der äußere Ablauf des Gottesdienstes mit der Auswahl der Gebete und Gesänge geordnet. Zur Schriftlesung und dem Psalmengesang mit den Abschlußgebeten treten im Orient bald die überaus zahlreichen Hymnen, die auch im Abendland seit Ambrosius Bedeutung gewinnen und bald vom Tagzeitengebet nicht mehr wegzudenken sind.

Die Entwicklung auf genau festgelegte Formen geht innerhalb und außerhalb des Mönchtums, aber von ihm maßgebend beeinflußt, gleichmäßig vor sich, bei der Abhaltung des Chorgebetes in den Bischofskirchen durch die Mönche kein Wunder[218]. Selbst in Rom mit seinem zahlreichen Klerus ist die Abhaltung des Stundengebetes in den Hauptkirchen eine Angelegenheit der Mönche[219]. So kann Benedikt für seinen *Cursus* schon die ausgebildeten Formen Roms zur Grundlage nehmen.

Der Weltklerus wird in seinen Gebetsverpflichtungen nachlässiger, so daß verschiedene Synoden vom 6. Jahrhundert an immer schärfer auf die Einhaltung der Gebetsstunden zum Morgen und zum Abend dringen müssen. In Anlehnung an die Mönchgebräuche werden die ursprünglich privaten Gebetszeiten an den Bischofskirchen nun vom ganzen Klerus gehalten, der ja noch zusammenlebt. Besonders deutlich zeigt sich das in den Kirchen, die von den Mönchen aufgerichtet wurden, wie in den Gründungen Irlands seit Columban.

Allmählich gewinnt die Überzeugung Platz, daß das Stundengebet eine reine Angelegenheit des Klerus ist, der Bischofskirche mit ihren dort stationierten Priestern. Es bilden sich gewisse Eigengebräuche aus, die sich festigen und immer mehr das Gesicht der einzelnen Kathedrale bestimmen. Aber ein großer Teil des Abendlandes, besonders Irland im 7. Jahrhundert und das benachbarte England (durch Benedikt Biscop), lehnen sich eng an den römischen Gebrauch an. Dasselbe geschieht im Frankenreich durch Chrodegang von Metz unter Pipin. Man übernimmt die römische Form des Gesangs, die durch die hohe Pflege der Musikkultur der dortigen Schola zu erlesener Blüte gebracht worden war, seitdem Gregor d. Gr. das ganze liturgische Leben der Papststadt geordnet und vertieft hatte.

Bei all dem sind die Quellen über die Art des Volksbetens mehr als dünn gesät. Wir können uns fast nur auf einige gelegentliche Bemerkungen stützen. Über den Inhalt des privaten Betens wissen

[218] Vgl. das Kapitel „Kathedrale und Kloster" bei A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia orans 10), Freiburg 1923.

[219] Vgl. C. Callewaert, De Laudibus Matutinis: Collationes Brugenses 27 (1927) S. 383—389. 448—451; 28 (1928) S. 63—72. 152—166. 245—250. 328—338 (= Sacris erudiri S. 53—89); ders., Vesperae antiquae in officio praesertim Romano: Collationes Brugenses 29 (1929) S. 217—237. 310—327 (= Sacris erudiri S. 91—117); ders., De parvis Horis Romanis ante Regulam s. Benedicti: Collationes Brugenses 29 (1929) S. 481—492 (= Sacris erudiri S. 119—126); ders., De Completorio ante s. Benedictum: Collationes Brugenses 30 (1930) S. 225—230 (= Sacris erudiri S. 127—130).

wir leider nur sehr wenig. Manchmal werden Rückschlüsse von den Erscheinungen einer späteren Zeit oder eine Besinnung auf vergangene Formen die Lücke schließen müssen. Aber wir wissen das eine, daß das Volk am Stundengebet in der Kirche teilnimmt. So müssen wir, wenn wir jetzt fragen, wie sich der ursprüngliche Inhalt des Laienstundengebetes gehalten hat, zwei Fragengruppen unterscheiden: 1. Wie steht es um die Tagzeiten im Laienbeten? 2. Wenn es sich an das Mönchsgebet anlehnt, hat dieses die alten Gedanken bewahrt?

2. *Die Gebetsstunden des Laien*

Es ist nicht leicht, sich ein vollständiges Bild über das tägliche Gebetspensum des Laien zu machen. Wie wir aus der Traditio Apostolica ersehen haben, sind die zwei öffentlichen Stunden am Morgen und am Abend das in der Gemeinschaft hervortretende Element. Manchmal wird auch die mitternächtliche Feier, wie wir aus anderen Quellen wissen, gemeinsam abgehalten.

a) Orient

Tun wir einen Blick in die Kirche des Orients[220]. Wenn wir von den unechten arabischen Canones von Nicäa absehen[221], so können wir eine freilich etwas unsichere Feststellung am Beginn des 4. Jahrhunderts bei Methodius, Symposion sive Convivium decem virginum[222], machen. Die dort angedeuteten drei Stunden dürften sich nicht auf eine volldurchwachte Nacht beziehen, sondern vom Morgen-, Abend- und Mitternachtsgebet sprechen, das sie in der Öffentlichkeit voraussetzen[223]. Das Morgen- und Abendgebet in gemeinsamer gottesdienstlicher Feier steht bei allen Berichten, die wir sozusagen als Nebenbemerkungen überkommen haben, viel deutlicher im Mittelpunkt des Interesses als die drei „apostolischen Stunden" tagsüber. Auch das Nachtgebet als etwas gegenüber den Gebräuchen einer späteren Zeit und gegenüber den Heiden Auffälliges wird öfters hervorgehoben.

Aber Julian Apostata (361—363), der das Heidentum mit allen Mitteln zu vergeistigen sucht und dadurch die Überwindung des Christentums erstrebt, aber gerade dadurch auch die Überlegenheit des Christenglaubens und seiner Frömmigkeitsformen anerkennt, paßt in den Gebetsformen das neue Heidentum dem christlichen Gebrauch an: „Es soll öfters am Tage zu den

[220] Vgl. Pleithner, S. 146—157.
[221] Pleithner, S. 146 f.
[222] V, 2 (PG 18, 100).
[223] Bäumer I, S. 79.

Göttern gebetet werden, privatim und öffentlich, vor allem dreimal am Tage, oder doch wenigstens am Morgen und am Abend[224]. Wir finden darin unsere christlichen Gebetsstunden ausgesprochen[225].

Die beiden Gebetsversammlungen alle Tage am Morgen und am Abend finden wir oft bezeugt. Vor allem sind es die Kirchenhistoriker, die manchen Bericht geben. So wird es aus Eusebius klar, daß man damals die gemeinsame Morgenfeier hoch einschätzte[226]. Aber auch über die Vesper bezeugt er, daß man *occidente Sole iustitiae* (Christus am Kreuz in seiner Todesstunde) den Beginn der Nacht feierte[227] (was nicht auf den Mitternachtsgottesdienst zu beziehen ist[228]).

Von Konstantin berichtet er, daß er sich im kaiserlichen Palast eine Art Kirche einrichten ließ, wohin sich das Hofgesinde mit dem Kaiser zurückzieht, dabei die Hl. Schrift liest und die „vorgeschriebenen Gebete" verrichtet[229]. Der Kaiser selber begibt sich „zu den bestimmten Stunden" in die innersten Gemächer und betet dort, auf den Knien liegend, um alles, was ihm nötig ist[230].

Aber nicht nur Konstantin ist ein Vorbild der genauen Erfüllung der Gebetspflicht; genau so rühmt der Kirchenhistoriker die angeblichen Christen, von denen der Jude Philo spricht[231]: sie halten die Gebetszeiten so ein, wie es heute noch Gepflogenheit ist. Philo aber betont, daß diese Aszeten (die Therapeuten) zwei besondere Gebetszeiten gehabt hätten, am Morgen und am Abend[232].

Dasselbe erläutern uns Sozomenos[233] und Sokrates[234] in ihrer Kirchengeschichte, wobei Sozomenos vom Bischof Zeno von Majuma (Gaza) als heldenhaftem Muster spricht, der bis zu seinem hundertsten Lebensjahre nie die Abend- oder Morgenfeier versäumt habe. Sokrates weiß zu berichten, daß die Abendfeier zum Lichtanzünden über den ganzen Orient verbreitet ist und daß auch die Novatianer es so halten. Recht deutlich bezeichnet Theodoret von Cyrus in einem Brief die Stunden, um die es uns hier geht[235], indem er von der Liturgie in der Kirche am Morgen und am Abend spricht, während man den Tag selber in drei Teile einteilt.

---

[224] Sozomenos, Hist. eccl. V, 16 (PG 67, 1261).
[225] Pleithner, S. 147 f.
[226] Comment. in ps. 91 (PG 23, 1772); In ps. 142 (PG 24, 49).
[227] In ps. 89 (PG 23, 1130—1136).
[228] Bäumer I, S. 80 f.
[229] Vita Constant. IV, 17 (PG 20, 1164 f).
[230] Vita Constant. IV, 22 (PG 20, 1168 f).
[231] Vgl. Pleithner, S. 147.
[232] Hist. eccl. 2, 17 (PG 20, 173 f).
[233] Hist. eccl. 7, 28 (PG 67, 1505).
[234] Hist. eccl. 5, 22 (PG 67, 625).
[235] ... *sacras liturgias in Ecclesiis obeuntes, tum ineunte die tum desinente, sed et diem ipsum in tertiam partem dividentes, glorificamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.* Ep. 145 (PG 83, 1377).

Epiphanius erwidert den Häretikern[236], daß in der heiligen Kirche beständig Morgen- und Abendgebet abgehalten werden. Zum gleichen Gebet und zu dem am Mittag mahnt der hl. Ephräm der Syrer[237]. Die Teilnahme des Volkes an diesen Gebetsversammlungen ist so groß, daß sie der hl. Basilius mit einem Meere vergleichen kann, bei dem die Gebete wie Wogen zu Gott emporschlagen[238]. An manchen Tagen kennt man die öffentliche Vigilienfeier bei Nacht[239].

So steht es also im Orient um die Feier der Laudes und der Vesper.

Doch auch über die Stunden untertags erfahren wir einiges. Besonders deutlich wird der hl. Johannes Chrysostomus. Er hat Grund genug, das Gebet immer wieder einzuschärfen. In schwungvollen Worten kämpft er gegen die eingerissene Lauheit an und weist auf das Beispiel Davids hin, der als König, mit Regierungsgeschäften überladen, sich die Zeit nimmt, siebenmal am Tage Gott zu loben (er deutet es aber nicht auf sieben kanonische Horen aus!)[240]; da muß doch auch der Christ in seinen Berufsarbeiten die Zeit aufbringen, wenigstens dreimal am Tage, wenn auch nicht in der Kirche, so doch privat die Gebetsstunden einzuhalten[241], was sich wegen der Erwähnung der Arbeitsunterbrechung nur auf die drei „apostolischen Stunden" beziehen kann[242]. Aber auch die Morgen- und Abendandacht ist dem kämpferischen Kirchenlehrer nicht unbekannt, er setzt sie als solche Selbstverständlichkeit voraus, daß er bei der Erklärung des 140. Psalms[243] bemerken kann: der Name „Abend-" oder „Morgenpsalm" kommt davon her, daß diese Psalmen täglich von allen Gläubigen gesungen werden[244]. Und schließlich erläutert er den ganzen Tageslauf eines rechten Christen in einer Homilie[245]: nach dem Hahnenschrei heißt es aufstehen, dann muß man sich zum *gallicinium* versammeln, wobei *hymni prophetici* gesungen werden[246] *cum angelis*[247]. Der Arbeitstag muß in vier Teile geteilt werden (zu je drei Stunden?) wobei vier Gebetsstunden mit Psalmodie und Hymnus gehalten werden. Tag und Arbeit werden durch Hymnen

---

[236] Adv. haeres. l. III, t. II, c. 23 (PG 42, 829).
[237] Vgl. Pleithner, S. 149.
[238] Hom. IV in Hexaemer. n. 7 (PG 29, 93).
[239] Vgl. die Zeugnisse bei Pleithner, S. 151—157.
[240] Sermo de S. Anna c. 5 (PG 54, 666).
[241] Ebd. (PG 54, 667).
[242] Pleithner, S. 207 f.
[243] Expos. seu homil. in ps. 140 (PG 55, 427).
[244] Zum Psalmengesang vgl. Pleithner, S. 178—190.
[245] In ep. I ad Tim. V, homil. 14 (PG 62, 576). Freilich hat hier Chrysostomus mönchische Verhältnisse vor Augen. Bäumer I, S. 134 f.
[246] Er führt neben Is 26, 9 die Pss 133, 3; 6, 7; 101, 50; 8, 5; 143, 4; 67, 7; 118; 48, 16; 22, 4; 43, 22 als Beleg an.
[247] Wegen des Ps 148, der als fester Bestandteil zum täglichen Morgengebet gehört.

geschlossen, wenn es zum Schlafengehen kommt[248]. Zuguterletzt mahnt er ganz energisch auch noch zum Mitternachtsgebet, das allerdings sogar nachlässige Kleriker nicht einhalten[249], weil man doch nicht die ganze Nacht verschlafen dürfe. Auch die Kinder müssen schon an das nächtliche Aufstehen gewöhnt werden[250]. So kann man an das Wachen mit den Engeln nach dem Beispiel Davids gewöhnt werden[251]. Und Johannes Chrysostomus hat mit seinen Mahnungen Erfolg: in Konstantinopel beteiligt sich das Volk wieder mehr an den Gebetsstunden, die öffentlich abgehalten werden[252].

Auch im fernsten christlichen Osten hält man das Stundengebet ein: die Demonstratio 18[253] des persischen Bischofs Aphraates[254] aus der Mitte des 4. Jahrhunderts spricht vom „vorgeschriebenen Stundengebet", das freilich wieder nicht so streng befohlen ist, daß es nicht durch die Erfüllung einer Liebespflicht ersetzt werden dürfte[255].

Unter den Zeugnissen aus dem Osten ragt der Reisebericht hervor, den die wohl aus dem spanischen Galizien stammende vornehme Nonne Ätheria um das Jahr 394 verfaßt hat[256]. Sie hat sich längere Zeit in Jerusalem aufgehalten und hat auf den durch vier Jahre dauernden Pilgerfahrten sehr kritisch beobachtet. So schildert sie ihren Mitschwestern sehr eingehend den Gottesdienst, wie er in den von frommen Wanderern reich besuchten heiligen Stätten gehalten wird. Sie gibt eine genaue Beschreibung auch der täglichen Übungen an Sonntag und Werktag[257]. Diese finden zum allergrößten Teil in der Auferstehungskirche und den damit verbundenen Gebäulichkeiten statt.

Noch vor dem Hahnenschrei werden die Tore der Auferstehungskirche geöffnet und es kommen Mönche und Laien zusammen — *omnes monazontes et parthenae, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici praeter uiri aut mulieres, qui tamen uolunt maturius uigilare*[258]. Bis es hell wird, werden *ymni, psalmi .. similiter et antiphonae* gesungen. Die mitanwesenden Priester und Diakone

[248] Auch nach dem Mittagsschlaf setzt er ein eigenes Gebet an.
[249] Palladius, Dialog. de vita Chrysostomi c. 5 (PG 47, 20).
[250] Homil. 26 in Acta Apost. (PG 60, 203 f).
[251] Homilia de poenitentia (PG 64, 13).
[252] Sozomenos, Hist. eccl. 8, 7 (PG 67, 1536); vgl. Pleithner, S. 212. Zum Ganzen s. Bäumer I, S. 131—134.
[253] R. Graffin, Patrologia Syriaca I, Paris 1894, S. 816—843; vgl. Demonstr. 6 De Monachis (S. 241—311).
[254] Vgl. E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 287 f.
[255] Er hat dabei in etwa mönchische Gemeinschaften vor Augen.
[256] A. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 15, 1/2), Paderborn 1927, S. 189—286.
[257] c. 24, 1—25, 6 (CSEL 39, 71—75 Geyer).
Sprachliche Erläuterungen hiezu gibt E. Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae, Anastat. Neudruck Uppsala 1936, S. 282—293.
[258] c. 24, 1 (Geyer, a. a. O. S. 71).

sprechen die Abschlußgebete nach den einzelnen Abschnitten[259]. Die Teilnahme des Volkes an dieser Feier ist nicht verpflichtend, wie aus einer anderen Stelle hervorgeht[260]. Wir haben hier das auf eine etwas spätere Tagesstunde verlegte Mitternachtsgebet vor uns, das auch als Vigilfeier bezeichnet wird. Es ist das Privatgebet, das von den Mönchsgemeinschaften eben gemeinsam verrichtet wird[261].

Nun aber folgt der öffentliche Gottesdienst der Gemeinde[262]: *Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et superuenit episcopus cum clero* ... Er spricht auch innerhalb der Schranken das Gebet für alle. Es folgt die Verlesung der Diptychen. Mit dem Segen über die Katechumenen und einem neuerlichen Gebet über die Gläubigen, abschließend mit dem Segen für alle und die einzelnen beim Auszug schließt die Feier, wenn es schon hell ist[263].

Am Sonntag aber[264] strömt zum Nachtgottesdienst[265] soviel Volk zusammen, daß man schon früh anwesend sein muß, um im verhältnismäßig beschränktem Raum vor der Auferstehungskirche und drinnen einen Platz zu erhalten. Bis beim Hahnenschrei die Tore geöffnet werden, beschäftigt man sich mit Psalmengesang[266]. Dann erst hebt der eigentliche geordnete Gottesdienst an. Er entspricht dem Aufbau nach im ersten Teile mit dem abwechselnden Psalmengesang und den dazwischengeschalteten Orationen der Beschreibung der Vigilfeier an Werktagen. Auch die *commemoratio omnium* fehlt nicht[267]. Nur der äußere Rahmen ist feierlicher: es brennen eine Menge Lampen. Und jetzt, wenn der Bischof kommt, was beim Werktagsgottesdienst nicht in dieser Art der Fall ist, wird vor seinem Empfang ein großartiger Weihrauchduft in der ganzen Grotte verbreitet. Der Bischof tritt hinter die Schranken und verkündet das Evangelium der Auferstehung des Herrn. Auch der Abschlußritus ist feierlicher: unter Hymnengesang zieht der Bischof zur Kreuzkirche. Dort singt man erneut einen Psalm und nach dem Gebet segnet der Bischof in gleicher Weise wie an Werktagen das Volk. Nun schließt sich ein freiwilliger Gebetsgottesdienst an, der den Mönchen vorbehalten ist, an dem

---

[259] Ebd.

[260] *Aputacticae omnes uadent, de plebe autem qui quomodo possunt uadent, clerici autem cotidie uicibus uadent.* c. 44, 3 (P. Geyer, a. a. O. S. 71).

[261] Bludau, a. a. O. S. 43—47.

[262] c. 24, 2 (Geyer a. a. O. S. 71).

[263] Bludau, a. a. O. S. 48—50.

[264] Bludau, a. a. O. S. 58. 66.

[265] c. 24, 8—12 (Geyer, a. a. O. S. 73 f).

[266] „Nach den hier gebrauchten Ausdrücken scheint doch die Andacht keinen anderen Zweck gehabt zu haben als den, die Gläubigen, die auf die Öffnung der Pforten und den Beginn des Morgengottesdienstes warteten, zu beschäftigen." Bludau, a. a. O. S. 60.

[267] Vgl. Bludau, a. a. O. S. 61.

aber auch Laien teilnehmen[268], wenn sie sich nicht bis zur Messe zur Ruhe begeben wollen. Die Meßfeier[269] findet *in ecclesia maiore, quam fecit Constantinus, quae ecclesia in Golgotha est post Crucem ... secundum consuetudinem, qua et ubique fit die dominica* statt[270]. Nur dauert die Feier durch die vielen Predigten und die lange währende Entlassung bis zur 5. oder 6. Stunde[271].

Wie steht es nun mit den drei Stunden den Tag über?

Eine Feier der Terz scheint unsere Pilgerin an gewöhnlichen Werktagen nicht zu kennen[272]; sie ist von ihr nur in der Fastenzeit beobachtet worden[273], was aber mit den aus den Mönchskolonien des Ostens, auch Jerusalems, bekannten Gebräuchen nicht übereinzustimmen scheint[274]. Zur Sext und Non[275] versammeln sich wieder *omnes et dicuntur psalmi et antiphonae.* Der Bischof nimmt an diesen Feiern nicht teil. Er wird nur benachrichtigt, daß er zum Segen kommen kann. Aber er setzt sich nicht, geht in den Raum hinter den Schranken, spricht dort in der Grotte das Gebet und segnet in derselben Art wie beim Morgengottesdienst.

Die Feier des Abendoffiziums[276] dauert von der zehnten Stunde bis zum Finsterwerden. Man nennt sie im Osten *„licinicon"* (*λυχνικόν*), während die Bezeichnung in der Heimat der Pilgerin *lucernare* ist. So werden auch alle Lichter im ganzen Raum angezündet (u. zw. am ewigen Licht der Grotte). Das ganze Volk versammelt sich in der Auferstehungskirche und durch längere Zeit werden nun die *psalmi lucernares* und Antiphonen gesungen. Der Bischof wird benachrichtigt und kommt und das Offizium gestaltet sich wie am Morgen. Nur wird noch eine Feier vor und hinter dem Kreuz angeschlossen mit jedesmaligem Segen über Katechumenen und Gläubige[277]. Ziemlich eingehend spricht Aetheria über die Bittlitanei bei der Diptychenverlesung[278]. Auch am Sonntag unterscheidet sich die Abendfeier in nichts von den gewöhnlichen Tagen[279].

Wir ersehen aus dem gegebenen Bericht:

1. Es bestehen zwei feierliche Gottesdienste, am Morgen und am Abend, an denen das ganze Volk mitsamt den Katechumenen teilnimmt. Am Sonntag tritt hiezu noch die Meßfeier. Diese beiden

---

[268] c. 24, 12 (Geyer, a. a. O. S. 74).
[269] c. 25, 1—4 (Geyer, a. a. O. S. 74 f).
[270] c. 25, 1 (Geyer, a. a. O. S. 74).
[271] c. 25, 1. 4 (Geyer, a. a. O. S. 74 f).
[272] Bludau, a. a. O. S. 52; Bäumer I, S. 152, Anm. 2.
[273] c. 27, 4 (Geyer, S. 78).
[274] Bludau, a. a. O. S. 52.
[275] c. 24, 3 (Geyer, a. a. O. S. 71 f).
[276] c. 24, 4—7 (Geyer, a. a. O. S. 72 f).
[277] Bludau, a. a. O. S. 54—58.
[278] Vgl. dazu Bludau, a. a. O. S. 49 f. 57 f.
[279] c. 25, 4 (Geyer, a. a. O. S. 75).

Gottesdienste sind durch die Teilnahme des Bischofs ausgezeichnet. Sie entsprechen unseren Laudes und unserer Vesper[280].

2. Daneben bestehen ein Gebet vor dem Hahnenschrei, und die drei Tagesstunden zur dritten (in der Fastenzeit), sechsten und neunten Stunde. Sie sind ein Gemeinschaftsgebet der Mönche, an dem das Volk, wahrscheinlich besonders die Pilgerschar, freiwillig teilnimmt. Der Bischof kommt nur am Schluß zum Segensgebet.

3. Wir haben also genau dieselbe Einteilung und denselben Verpflichtungscharakter, wie wir sie schon früher kennen lernten.

4. Über den Gebetsinhalt wissen wir, daß Psalmen, Antiphonen und Hymnen gesungen werden, die durch Gebete unterbrochen sind[281]. Von einer Schriftlesung hören wir nur am Sonntag; sie dient hier dem Gedächtnis der Auferstehung. Aufzuzählen, nach welchen Gesichtspunkten die einzelnen Elemente ausgewählt wurden, liegt nicht im Interesse der Pilgerin.

Halten wir zu diesen Zeugnissen noch fest, daß die von der Traditio Apostolica ausgehenden Kirchenordnungen bis zum Untergang der Ostkirche in den mohammedanisch gewordenen Ländern dieselbe Praxis bezeugen, daß alle Klosterregeln, von Basilius, Ps.-Athanasius, schließlich auch spätere Klostergebräuche die Unterscheidung der Hauptstunden zum Morgen und zum Abend und der apostolischen Stunden untertags kennen, dann können wir wohl den Rückschluß auf die Allgemeinheit der Christen machen: Der Morgen- und Abendgottesdienst ist für den Christen als öffentliche Feier irgendwie verpflichtend, die Stunden untertags werden privat eingehalten; wenn möglich, soll man am Mönchsgebet teilnehmen.

---

[280] Für den Morgengottesdienst am Sonntag nimmt Bäumer I, S. 155, fußend auf Cabrol, Étude sur la Peregrinatio Sylviae S. 51, an, daß es sich um ein Gebilde *sui generis* handle, das mit unseren heutigen Horen nicht in Zusammenhang gebracht werden kann. Vermutlich ist aber nur eine Umstellung der Gebetszeiten erfolgt, die sich auf den Andrang der Pilger gerade zum sonntäglichen Morgengottesdienst zurückführen läßt. So kämen also die öffentlichen „Laudes" zeitlich vor das Nachtgebet der Mönche zu stehen. Daß die Verbindung mit der Messe nicht aufscheint, dürfte sich durch die Beschränktheit des Raumes erklären lassen, derentwegen ja auch die Eucharistiefeier in die größere Kreuzkirche auf Golgatha verlegt wird. Das Stundengebet aber will man an der gewohnten Stätte halten und geht nur an den besonderen Festzeiten, in der Karwoche, davon ab (c. 32—38; Geyer, a. a. O. S. 84—91). Vielleicht hat auch die sehr lange Zeitdauer von Laudes und Messe zu dieser Trennung das Ihre beigetragen.

[281] Unter den Antiphonen sind die „schon einen breiten Raum einnehmenden Elemente liturgischer Poesie" zu verstehen (Bludau, a. a. O. S. 46). Es handelt sich um syrische Liturgie, die sich durch den Reichtum an Dichtung auszeichnet. Vgl. P. Krüger-J. Tyciak, Morgenländisches Christentum, Paderborn 1940, darin P. Krüger, Die morgenländischen Liturgiefamilien S. 115 f, und J. Casper, Das hl. Officium, S. 169. — Über den Gesang im Altertum vgl. Bäumer I, S. 169—187; J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christl. Frühzeit (Liturgiegesch. Quellen u. Forschungen 25), Münster 1930.

b) Abendland

Haben wir im Abendland dieselbe Erscheinung?

Dem hl. Ambrosius, der eine ganze Anzahl von Hymnen für den kirchlichen Gebrauch geschaffen hat, werden fast alle Tageshymnen des Breviers zugeschrieben, in diesem Ausmaß wohl mit Unrecht[282]. Daraus könnte man sofort den Schluß auf den gleichartigen Gebrauch der Gebetszeiten im Morgen- und Abendland ziehen[283], vor allem für die apostolischen Stunden im Verlaufe des Arbeitstages. Darüber spricht er jedoch, wie auch Augustinus, nie ausdrücklich[284], wenn wir nicht auf zu vage Andeutungen bauen wollen[285].

Deutlich beweisen aber beide, Ambrosius und Augustinus, den gemeinsamen Morgen- und Abendgottesdienst in der Kirche. Bei der Erklärung des 118. Psalms erinnert der Mailänder Bischof einigemale an diese Feiern. Bevor man an die Geschäfte geht, muß man in der Kirche beten[286], vor der Sonne am Morgen die Sonne der Gerechtigkeit preisen[287], täglich die Erstlinge des Herzens bei Sonnenaufgang Gott darbringen[288]. Sobald der Hahnenruf ertönt, springt der Fromme von seinem Lager auf, um zu beten und die Lesung vorzunehmen[289]. Es wird also der öffentliche Gottesdienst bisweilen wie in der Traditio Apostolica[290] durch privates Gebet mit Schriftlesung ersetzt. In derselben Erklärung weist Ambrosius auch auf das Abendgebet hin[291], das unter Psalmengesang stattfindet wie das Morgengebet[292], was er in der Einleitung seiner Psalmenerklärung voraussetzt[293]. Es muß eben so sein, daß der Christ sein Gebet möglichst in der Kirche verrichtet[294]. Aus dem Psalmengesang, aus den Hymnen usw. läßt sich schließen, daß ihm dabei die Pflicht zum gemeinsamen Gebet obliegt[295].

---

[282] Bäumer I, S. 190—194.
[283] Pleithner, S 216 f. 233 f.
[284] Pleithner, S. 232.
[285] Augustinus, Epist. 130 (al. 121) (PL 33, 501); De haeres. c. 57 (PL 42, 40), wo er zum Gebet *per certa intervalla horarum* mahnt; vgl. Pleithner, S. 232 Anm. 2. — Cabrol, Art. „Afrique (Liturgie post-nicéenne)": DACL I, 620, weist noch hin auf Ep. 54. 55 ad Januarium.
[286] *Mane festina et ad ecclesiam defer primitias pii voti: et postea, si vocat saecularis necessitas, non excluderis dicere: Praevenerunt oculi mei mane, meditari verba tua! Securus procedes ad tuos actus.* Ambrosius, Expos. in Ps. 118, serm. 19 (PL 15, 1479).
[287] Ebd. (PL 15, 1478).
[288] Ebd. (PL 15, 1476).
[289] Hexaem. V, 24 (PL 14, 240).
[290] Oben Anm. 129.
[291] Expos. in ps. 118, serm. 8 (PL 15, 1314).
[292] Hexaem. V, 12 (PL 14. 222).
[293] In ps. I. Enarr. Praef. n. 9 (PL 14, 925).
[294] ... *ut quotidie procedentes in ecclesiam vel domesticis incubantes orationibus ab ipso incipiamus et in ipso desinamus.* Lib. II de Abraham c. 5 (PL 14, 465).
[295] Pleithner, S. 216.

Anders steht es um das nächtliche Gebet. Es wird manchmal, an Vigiltagen, gemeinsam gehalten[296]. Aber meistens ist es Sache des Einzelnen zu Hause. Einige sind darin gar nicht eifrig, so daß Ambrosius Klage führen muß; man müsse auch in der Nacht wachen[297], einen Teil von ihr der Lesung und Gebeten widmen[298], denn das seien die Gründe für das Nachtgebet: Christus selber hat die Nacht im Gebete durchwacht[299], deshalb müssen auch wir wachen, weil die Nacht eine Zeit der Versuchung ist. Trotzdem ist sie aber auch eine Zeit der Gnade: Paulus und Silas beweisen es[300]. Und der Bräutigam liebt es, in der Nacht zu kommen[301]. Es spricht also die Parusieerwartung mit[302]. Sonst aber können wir aus den Stellen kaum etwas über den Sinn gerade dieser Gebetsstunden entnehmen.

Auch bei Augustinus ist es nicht anders. Er muß betonen, daß man keinen Tag die bestimmten Gebetsstunden auslassen darf[303], aber nicht so wie die Messalianer, die das *oportet semper orare* buchstäblich auslegen[304]. Denn die Tagesstunden haben ihre eigene Bedeutung, der Abend den Tod des Herrn, der vergangen ist, der Morgen die Auferstehung, die man verkünden muß für die Zukunft, die Mittagsstunde die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters, also das Ewige[305]. Welche Stunde unter dem Morgen und dem Abend gemeint ist, läßt sich nicht ganz klar ersehen. Aus dem Inhalt möchte man für den Abend auf die Non, für den Morgen auf den öffentlichen Gottesdienst schließen oder auf das Gallicinium. Da aber die Anordnung im Text nach den drei Worten *enarrare, enuntiare, exaudire* aufgebaut ist, ist es fraglich, ob Augustin überhaupt bestimmte Gebetsstunden im Auge hatte, oder sich eben nur auf eine allgemeine Sinnangabe für die ganze Zeitperiode des Morgens usw. beschränken wollte. Unzweideutig aber bezeichnet er die Gewohnheit des Besuches des öffentlichen Gottesdienstes, in dessen Abhaltung er sich bis zu seinem

---

[296] Epist. I cl. n. 22 ad soror. (PL 16, 1023.) August., Confess. IX, 7 (PL 32, 770), berichtet, daß sich Ambrosius um die Hebung der Vigilfeier bemühte. Bei einer solchen machten die Arianer einen Angriff auf die Pontische Basilika: Paulinus, Vita s. Ambros. n. 13 (PL 14, 31); vgl. Pleithner, S. 227 Anm. 3; Bäumer I, S. 190.

[297] Expos. in Ps. 118, serm. 7 (PL 15, 1291).

[298] Ebd. (PL 15, 1291 f).

[299] Ebd., serm. 8 (PL 15, 1313).

[300] Ebd. (PL 15, 1315).

[301] Ebd. (PL 15, 1316).

[302] Andere Zeugnisse bei Pleithner, S. 225 Anm. 5.

[303] De haeres. c. 57 (PL 42, 40).

[304] Pleithner, S. 22.

[305] *Evangeliza tu, noli tacere tu quod accepisti, vespere de praeteritis; mane, de futuris; meridie, de sempiternis...* (vom Mittag, der nicht vergeht) *... Vespere Dominus in cruce, mane in resurrectione, meridie in ascensione ... enarro vespere patientiam morientis, annuntio mane vitam resurgentis, orabo ut exaudiat meridie sedens ad dexteram Patris.* Enarr. in Ps. 54, 18 (PL 36, 640).

Tod so eifrig zeigte[306], in den Kirchenbesuchen seiner Mutter Monika. Sie geht jeden Tag, ohne Ausnahme, zweimal in den Tempel, nicht zu eitlen Reden und Altweibergeschwätz, sondern damit sie Gott höre in seinen Worten und er sie höre in ihren Gebeten (also Schriftlesung und Gebet)[307]. Augustinus berichtet auch noch an anderer Stelle: *post galli cantum consuevit esse tempus orandi*[308]. Die tägliche Feier der Vesper geht aus der Schilderung hervor, wie eine Hausfrau mit ihren Mägden *ex more* zur Kirche kommt und sie dort *hymnos cantare coeperunt*[309], und aus einer ganz klaren Briefstelle[310]. So sehen wir auch bei ihm die täglichen öffentlichen Gebetszeiten bezeugt, wenngleich er die Tagesstunden schweigend übergeht[311].

Viel deutlicher spricht sich Hieronymus aus eigener Anschauung über das Stundengebet in Orient und Okzident aus. Durch seine Reisen und die Klosterstiftungen in Bethlehem und Rom bildet er einen wesentlichen Zeugen für den Brauch der Gesamtkirche, wobei es ihm freilich in seinen Briefen auf die frommen Genossenschaften ankommt. So schreibt er an zwei Jungfrauen, die sich Gott geweiht hatten, aber in der Welt lebten, an Eustochium in Rom und Demetrias in Carthago, so selbstverständlich von den Gebetszeiten, daß man den Eindruck haben muß, es handle sich um eine allbekannte Sache: er mutet den beiden nicht etwas Neues zu, sondern erinnert sie nur an die gewissenhafte Einhaltung des längst schon Geforderten[312]: Die Zeit selbst mahne sie an ihre Gebetspflicht zur dritten, sechsten und neunten Stunde, in der Morgendämmerung und am Abend. In der Nacht soll man aufstehen und das erwägen, was man aus der hl. Schrift auswendig weiß[313]. Wichtig ist dabei, daß man sich nicht lange um die äußeren Gegebenheiten kümmere, sondern das innere Leben zu den aufgezählten Stunden pflege und dazu noch eine bestimmte Zeit für die Schriftlesung festsetze[314]. Aber das

---

[306] *...ut solebat excitatis omnibus matutinum ex more et ordine celebravit. Facta autem die, presbyteris et diaconibus atque omnibus clericis exemplo dominico pacem hereditariam praedicavit, deinde quasi ex somno excitatus lucernariae devotionis tempus agnoscens, extensis manibus, lenta licet voce: paravi lucernam Christo meo, Domino decantavit.* Epist. Uranii presbyt. n. 4 (PL 53, 861 f), über den Tod des hl. Augustinus.

[307] Confess. V, 9 (PL 32, 714).

[308] Enarr. in Ps. 118, 4 (PL 37, 1587).

[309] De civit. Dei XXII, 8, 7 (PL 41, 765).

[310] *Acta sunt vespertina, quae quotidie solent, nobisque cum episcopo recedentibus, fratres eodem loco hymnum dixerunt non parva multitudine usque ad obscuratum diem manente atque psallente.* Epist. 167 (al. 29) ad Alypium n. 11 (PL 33, 120).

[311] Vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, München 1930, S. 9—14.

[312] Pleithner, S. 234 f.

[313] Epist. 22 (al. 18) ad Eustochium (PL 22, 421): vgl. unten Anm. 333.

[314] Epist. 130 (al. 8) ad Demetriadem (PL 22, 1119).

geht nicht nur fromme Jungfrauen an, das muß auch bei der Erziehung der Kinder berücksichtigt werden. So erteilt er der besorgten Mutter Laeta den Rat, sie solle ihre Tochter Paula schon von frühester Kindheit an an die religiösen Übungen gewöhnen, nämlich „nachts zu Gebet und Psalmengesang aufzustehen, frühmorgens die Hymnen zu singen, zur dritten, sechsten und neunten Stunde wie eine Streiterin Christi in der Schlachtreihe zu stehen[315] und mit angezündeter Lampe ihm das Abendopfer darzubringen". Ja, sogar an den Vigilgottesdiensten soll die *virgunculа* teilnehmen, freilich in guter Obhut der Mutter[316]. Die zu Zeiten öffentlichen Vigilfeiern verteidigt er in seiner spöttischen Art gegen den Häretiker Vigilantius[317]. So haben wir also auch bei Hieronymus wiederum den Beweis für das Fortleben der Gebetsstunden im Laienbeten. Er zählt auf, ohne Inhaltsangabe, ohne Rücksicht auf Öffentlichkeit oder nicht. Die Verpflichtung ist schlechthin gegeben.

Nicht nur die Bischöfe als Seelsorger ihrer Gläubigen, auch die Kirchenversammlungen beschäftigen sich mit den Gebetsstunden, freilich nur mit denen am Morgen und am Abend, die ja die ganze Kirche angehen[318]. So wendet sich das 1. Konzil von Toledo (400) gegen den Mißbrauch, daß das Lucernare in Abwesenheit des Bischofs oder Priesters oder Diakons gehalten wird[319]. Die Synode von Tarragona (516) schreibt vor, an allen Tagen Vesper und Morgengottesdienst zu feiern[320]. Vom 6. Jahrhundert ab handelt es sich, wenn von liturgischen Dingen die Rede ist, meist um das Angleichen von Eigenriten an die Gewohnheiten der Metropolitankirche, an Rom usw.[321]. Für die innere Ausgestaltung des kanonischen Stundengebetes sind die Reformen des Papstes Gregor von besonderer Bedeutung[322].

Sogar die weltlichen Herrscher kümmern sich um das Stundengebet. Justinian schreitet in einem Dekret, das in das *Cor-*

---

[315] Vgl. dazu H. Edmonds, Geistlicher Kriegsdienst, in: Heilige Überlieferung, Festgabe für Abt I. Herwegen hrsg. von O. Casel, Münster 1938, S. 21—50.

[316] „...*assuescat exemplo ad orationes et Psalmos nocte consurgere; mane hymnos canere, Tertia, Sexta, Nona hora stare in acie quasi bellatricem Christi, accensaque lucernula reddere sacrificium vespertinum.*" Epist. 107 (al. 7, al. 57) ad Laetam (PL 22, 875). Vgl. dazu auch die Angaben bei F. Pouget, Institutiones Catholicae II³, Venedig 1761, S. 545—551.

[317] Epist. 109 (al. 53) ad Riparium (PL 22, 909); Lib. contra Vigilantium 9 (PL 23, 347—350).

[318] Vgl. E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. IV, c. VIII, n. 7 f (Venedig 1783: III, S. 21), über das *Lucernare* und die Vesper. Daß dies das Volk betrifft, erläutert er a. a. O., lib. IV, c. VII, n. 10 (III, S. 18 f).

[319] Can. 9 (Mansi III, 1000); vgl. Pleithner S. 221 f.

[320] Vgl. Bäumer I, S. 220 f.

[321] Vgl. Bäumer I, S. 221—226; 275—278.

[322] Vgl. Bäumer I, S. 283—316.

pus iuris civilis Aufnahme gefunden hat[323], gegen die Nachlässigkeit der Kleriker ein, die das Stundengebet nicht halten. Dabei stellt er ihnen als Beispiel die Laien hin, die sich eifrig dazu einfinden.

Etwa um dieselbe Zeit, als Justinian dieses Dekret für sein ganzes Reich erließ (530), ordnet der hl. Cäsarius von Arles als Vorsitzender der Synode von Agde (506) an, daß man sich in den täglichen Laudes und Vespern nicht nachlässig zeigen darf und stellt dem Klerus die genaue Ordnung vor Augen[324].

Doch das betrifft nicht nur den Klerus. Seinem Volke legt derselbe Heilige als Fastenvorsätze nahe: Sie sollen die Vigilien halten und daher ein wenig früher aufstehen und die Stunden untertags in der Kirche besuchen. Es gibt nicht leicht eine billige Entschuldigung: nur Krankheit, die Sorge um das öffentliche Wohl oder eine *certe grandis necessitas* könnten als solche gelten. Es gilt nicht nur, in der Kirche Lesungen zu hören, sondern: *aut ipsi legite, aut alios legentes requirite et libenter audite*[325]. Fast wörtlich dasselbe sagt er in Sermo 86[326]. Auffällig ist dabei, daß er der Laudes und der Vesper mit keinem Worte Erwähnung tut. Es ist nicht schwer zu erklären: Diese beiden Gebetszeiten werden ganz allgemein und verpflichtend eingehalten. Hiezu braucht selbst der gewöhnliche Laie keinen Fastenvorsatz mehr zu machen. Anders steht es mit den Gebeten, die wir ursprünglich als die rein privaten kennenlernten. Sie werden jetzt von den Mönchen gefeiert. Das Volk hat es inzwischen wohl schon irgendwie verlernt, diese Stunden privat einzuhalten. Aber es nimmt doch noch gerne an den Gebeten der Frommen in der Kirche teil, da ja für das Verständnis des Chorgebetes keine sprachlichen Schwierigkeiten bestehen. Um den Eifer dieser Teilnahme zu heben, bringt sie eben der tüchtige Seelsorger Cäsarius als Fastenvorsatz in Erinnerung.

Wir sehen also bis ins 6. Jahrhundert hinein, daß der Laie zwei öffentliche und vier private Gebetsstunden einhalten soll[327]. Dazu

---

[323] Cod. iur. civ., lib. I, tit. III, *De episcopis et clericis*, l. 42 (al. 41), § 10: *Sancimus, ut... per singulas ecclesias constituti per se ipsos nocturnas et matutinas et vespertinas preces canant... Si enim multi laicorum, ut suae animae consulant, ad sanctissimas ecclesias confluentes, studiosos circa psalmodiam se ostendunt, quomodo non fuerit indecens, clericos... non implere munus suum!* (zitiert nach Bäumer I, S. 226, Anm. 2).

[324] Can. 30 (Mansi VIII, 329 f); vgl. Bäumer I, S. 220.

[325] Sermo 196: *Et ideo rogo vos, fratres carissimi, ad vigilias maturius surgite, ad tertiam, ad sextam, ad nonam ante omnia convenite.* G. Morin, S. Caesarii Arelat. Sermones II, Maredsous 1937, S. 750.

[326] Ebd. I, S. 341.

[327] Das *septies in die laudem dixi tibi* (Ps 118, 164), das späterhin zur Begründung der Siebenzahl der Horen so häufig herangezogen wird, dient vor dem 7. Jahrhundert zur Erläuterung dafür, daß es sich bei den Gebetsstunden um etwas handelt, das eine Vollzahl in sich schließt, also ein *semper orare*.

kommen die selbstverständlichen Gebete vor Tisch und beim Aufstehen und Schlafengehen[328], die aber nicht in die Ordnung der kanonischen Stunden gehören.

Inzwischen hat sich im mönchischen Beten der Unterschied zwischen den öffentlichen und privaten Gebetsstunden verwischt, da ja seit Cassian das Stundengebet mit allen Horen voll ausgebildet war und alle diese Stunden von der ganzen Gemeinschaft gemeinsam gehalten wurden.

Dort, wo der Laie am Mönchsstundengebet teilnimmt, muß auch für ihn dieser Unterschied verblassen. Er wird sein Beten als ein Abbild des Betens der Vollkommeneren ansehen, eben der Mönche.

Diese Richtung sehen wir vorherrschen, wenn wir die spärlich gesäten Bemerkungen über die Heiligenleben der Merowingerzeit betrachten[329]. Sie lehnen sich in der Tageseinteilung an das mönchische Gebet an — auch der Ungebildete sucht sich zum Verständnis der Psalmen durchzuringen, die er beim oftmaligen nächtlichen Gebet braucht[330]. Überhaupt spielt das Gebet in den Nachtstunden als eine hervorragende aszetische Übung eine bedeutende Rolle[331]. Aber über das Stundengebet erfahren wir eigentlich so gut wie nichts.

Und doch ist es nicht untergegangen! Der Laie ist zwar nicht mehr so eifrig; er kann ja dem Mönchsgebet in der lateinischen Sprache nicht mehr folgen, er hat kaum Bücher, abgesehen von den vornehmsten Kreisen. So könnten ihm die Hindernisse fast unüberwindlich scheinen, am Gebetszyklus teilzunehmen. Tatsächlich aber besteht noch ein recht reger Eifer, sich in Bischofskirchen oder in Klöstern zum Stundengebet zu versammeln.

So schreibt Jonas von Orleans um das Jahr 828 an den König Pipin[332], man müsse es mit dem *semper orare* genau nehmen, fußend auf der alten Überlieferung. Vor allem setzt er sich stark

---

[328] Vgl. Prudentius, Cathemerinon III, (CSEL 61, 16), wo vielleicht die drei Tagesstunden angedeutet sind; vgl. E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus lib. IV, c. I, n. 4 (Venedig 1783: III, S. 2). Die Überschriften der einzelnen Lieder, die nicht für den liturgischen Gebrauch geschaffen wurden, beweisen doch ihre Verwendung zu bestimmten Tageszeiten („beim Hahnenschrei", „beim Anzünden des Lichtes", „vor dem Schlafe"). Dafür spricht auch schon die Aufnahme in ein „Buch der Tageslieder". Ob sie aber ursprünglich dafür gedichtet sind, läßt sich nicht erweisen. Jedenfalls beweist die Sammlung für die Zeit um 405 den allgemeinen Gebrauch, diese Stunden einzuhalten.

[329] F. de Graaf, De Heiligheidsopvatting in de periode der Merowingers: Ons Geestelijk Erf 15 (1941), S. 193—210: Het Gebedsleven onser Merowingerheiligen.

[330] de Graaf a. a. O. S. 198, über Brachio, einen im Dienste des Königs stehenden Jäger.

[331] Z. B. die Berichte über Lupicinus, Hubertus, besonders über die Königin Radegunde; de Graaf a. a. O. S. 198 f.

[332] Ad Pipin. Regem (PL 106, 302 f).

für das Mitternachtsgebet ein, das er breit aus der Schrift begründet. Für die Tagesstunden genügt ihm Hieronymus als Autorität[333]: „Jeder weiß ja, daß man zur dritten, sechsten, neunten Stunde beten muß und in der Morgendämmerung und am Abend." Das scheint auch am Anfang des 9. Jahrhunderts noch zu gelten. Das Schreiben an den König ist nicht etwa eine Ausnahmeregel für den Herrscher, der ja seine Eigenkirche hat und sich daher seine Gottesdienste selber einrichten kann; wortwörtlich die gleiche Aufmunterung richtet der Bischof zwei Jahre später (um 830) an die Gläubigen[334]. Über diese Gebetszeiten sollen die Priester das einfache Volk belehren — also wahrscheinlich mit der Mahnung, am Stundengebet teilzunehmen. Dieser allgemeine Brauch wird auch der Grund gewesen sein, warum der Vorgänger des eben Erwähnten, Theodulf, so großes Gewicht darauf legt, daß die Laien das Morgen- und Abendgebet möglichst in der Kirche verrichten[335]. Ihm schwebt die alte Überlieferung vor, die sich durch die ganze große Umschichtung der Völkerwanderungszeit und die Ausbreitung des Christentums zu den Germanen nicht wesentlich verändern konnte: die Gebetsstunden am Morgen und am Abend sind eine Sache der Öffentlichkeit.

Daß Laien das ganze Stundengebet halten sollen, erfahren wir aus dem besorgten Testament einer Mutter[336] aus dem Jahre 814[337]. Dodana (oder Duodena) widmet ein Kapitel darin den täglichen Gebeten[338]. Sie deutet mit keinem Ausdruck an, daß es etwas Außerordentliches sei, was sie von ihrem Sohn Wilhelm verlangt, eher ist es ihr darum zu tun, das, was man allgemein beobachtet, erneut ins Gedächtnis zu rufen: das tägliche Gebet muß mit dem *Deus in adjutorium*, einem *Gloria Patri* und dem Vaterunser begonnen werden[339]. Das Morgengebet steht unter dem Zeichen des Kreuzes und der Auferstehung des Herrn[340]. Den Tag über heißt es, der Schrift folgend, die kanonischen Horen pflichtgemäß einhalten. Im Anschluß daran sollen Gebete „der

---

[333] ... *horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vespere nemo est qui nesciat* ... Nach Hieronymus, Epist. 22 (al. 8) ad Eustoch. (PL 22, 421).

[334] Jonas von Orleans, De institutione laicali l. I, c. 12 (PL 106, 145—147).

[335] Theodulf von Orleans, Capitula, c. 23 (PL 105, 198).

[336] Dodanae liber Manualis ad filium Willelmum (PL 106, 109—118).

[337] PL 106, 109.

[338] c. X. (PL 106, 112 f).

[339] Dasselbe will auch Theodulf (s. oben Anm. 335) samt den zeitgenössischen Gebetsbüchern.

[340] *Crucem tuam adoro, Domine, et sanctam resurrectionem tuam credo. Crux tua sancta mecum ... Tuam, Domine, crucem adoro, tuamque ac gloriosam passionem recolo, qui dignatus es nasci, pati, mori ac resurgere a mortuis, qui cum Patre* ... Ebd.

Eigentümlichkeit der Stunde entsprechend" verrichtet werden[341]. Das wurde auch anderweitig beobachtet[342].

Wir können zusammenfassend die Entwicklung so bestimmen: die Einhaltung der öffentlichen Gebetsstunden am Morgen und am Abend bleibt so lange im Bewußtsein der Laien, als sie auch im Gebet der Gemeinschaften, bei Kapiteln und Klöstern, als etwas Besonderes hervortreten. Sobald man in diesen das *officium divinum* als etwas Ganzes ansieht, das auf verschiedene Stunden aufzuteilen ist[343], tritt beim Laien, durch die Teilnahme an diesem Stundengebet hervorgerufen, dieselbe Anschauung von der Einheit des ganzen Gebetszyklus auf. Da nun aber die Einhaltung aller kanonischen Stunden mit der Tagesarbeit schwer zu vereinen ist, folgt daraus eine Erschlaffung im Gebetsleben, das nach dieser Art geformt ist: Entweder wird das Ganze angenommen, oder es bahnen sich eben neue Formen einer anderen Tageseinteilung an, die dem praktischen Gebrauch mehr zu entsprechen scheinen. Als feste Punkte lassen sich unschwer das Morgen- und Abendgebet und das Tischgebet feststellen. Kennt der Laie aber sonst keine Gebete mehr, keine Andeutung des Stundengebetes? Oder führt er es vielleicht sogar weiter?

Es würde zu weit gehen, die weitere Entwicklung im einzelnen aufzuzeigen. Wir werden bei der Betrachtung des Gebetsinhaltes manches dafür herausholen. Jedenfalls erstirbt die aus der Urkirche überkommene Einteilung der Tagesstunden nicht, selbst nicht bis in unsere Zeit. Man kann mit Recht behaupten, daß sozusagen alle im heutigen Gebetsleben des Volkes lebendigen Andachten sich unschwer darauf zurückführen lassen[344].

3. *Der Sinn der Gebetsstunden im Pflichtgebet der Mönche und Kleriker*

Wir sahen, daß das Volksbeten sich eng an das ja schließlich aus ihm hervorgegangene[345] Gebet der Gemeinschaften anschließt. So müssen wir in einem Überblick fragen, ob sich der alte Stundengedanke darin gehalten hat, die Zuteilung des Tagesbetens

---

[341] *Decanta horas canonicas, comple officium tuum, ut scriptum est: septies in die laudem dixi tibi. Dic per omnis praeparationis tuas capitulas, sicut melius nosti, vel sicut inveneris ... completis ut supra dic orationes per proprietates horarum.* Ebd. (PL 106, 113).

[342] E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. IV, c. VII, n. 1—3 (III, S. 16 f) bringt Beispiele für die Einhaltung besonders des Mitternachtsgebetes auch durch das Volk.

[343] Zur Frage der Zählung der Gebetsstunden vgl. E. Martène, a. a. O., lib. IV, c. I, n. 3 f (III, S. 1—3).

[344] Vgl. neben Bäumer I und II (passim), auch in der Enzyklika „*Mediator Dei*" unseres gegenwärtigen Hl. Vaters Pius XII. die Betonung der Vesper als Volksandacht: AAS 39 (1947) S. 572 f. 575 f; vgl. S. 586.

[345] Vgl. Bäumer I, S. 138.

an das Erlösungsopfer des Herrn und, von ihm ausgehend, in der Zeit von Tagesende bis Tagesanbruch, an Wiederkunft und Auferstehung.

Basilius[346] spricht sich darüber nicht aus, er begründet zwar in der üblichen Weise aus der Apostelgeschichte, warum gerade die Tagesstunden zur Terz, Sext und Non hervortreten müssen[347]. Nur für die dritte Stunde wird ein näherer Inhalt angegeben: man muß den Hl. Geist verehren, daß man aufnahmewürdig wird für die Heiligung. Das Morgen- und das Abendgebet stehen unter dem Zeichen der Arbeitsweihe und des Lichtes.

Anders ist es bei Ps.-Athanasius, De virginitate[348]. Am Morgen soll die Sonne das Buch in den Händen bescheinen, es soll also eine Schriftlesung gehalten werden[349]; für das Gebet zur *matutina hora*, das er nicht näher in Bezug auf die Sinngebung erläutert, ist Ps 62 und das *Canticum trium puerorum* festgesetzt[350]. Die Tagesstunden sollen *cum fletu et obsecratione*[351] das Leiden des Herrn betrachten: in der dritten Stunde wird Christus an das Kreuz geheftet, in der sechsten „hängt der Sohn Gottes am Kreuz", in der neunten gibt der Herr den Geist auf[352]. Auch die aus der Traditio Apostolica bekannte Fortsetzung dieser Gedankenreihe zeigt sich in der *hora duodecima* und in der Mitternacht deutlich. Als Abendfeier[353] wird eine größere und längere *σύναξις* gehalten. Dabei stellt man folgende Betrachtung an: Christus steigt in die Unterwelt hinab und befreit die Seelen der Gerechten in einem Kampf mit dem Tod. Die Mitternacht wiederum[354] wird beherrscht vom Gedanken an die Auferstehung, die zu dieser Stunde stattfand[355]. Dabei steht diese Schrift dem Laienbeten noch näher als

---

[346] Regula fusius tract. 37 (PG 31, 1013). — Vgl. Bäumer I, S. 115—121; Pleithner, S. 148, 164—171.

[347] Sie werden übrigens manchmal privat gehalten. Die Regel sieht vor, daß bei Ausfall der gemeinschaftlichen Übung sich mindestens zwei oder drei zusammentun sollen. Ebd.

[348] E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 260, bemerkt: „Diese Schrift ... beruht augenscheinlich in den Partien, die sich auf das christliche Gebet beziehen, auf einer sehr alten Grundlage. Denn auch das Tischgebet am Schluß der Mahlzeit ... hat die Kennzeichen höchsten Alters und ist mit Did. 10 nahe verwandt."

[349] *Sol oriens videat librum in manibus tuis;* c. 12 (PG 28, 265). Vgl. Evagrius Ponticus, Ad virgines 4 (PG 40, 1283).

[350] c. 20 (PG 28, 276).

[351] Ähnlich im Testamentum Domini, l. II, c. XXIV (Rahmani, S. 145), wo ebenfalls wie hier Terz und Sext *cum maerore* verrichtet werden, die Non aber *cum collaudatione*.

[352] c. 12 (PG 28, 265).

[353] c. 16 (PG 28, 272).

[354] c. 20 (PG 28, 276).

[355] In c. 17 (PG 28, 272) läßt sich vielleicht der Verrat des Petrus auf die Mitternachtsstunde beziehen. Vgl. auch anderwärts diese Zuteilung: Missale von Bobbio (L. A. Muratori, Liturgia Romana Vetus II, Venedig 1748, S. 966 f).

etwa die Regel des hl. Basilius, da sie Jungfrauen vor Augen hat, die noch in ihrem eigenen Hause wohnen[356].

Wenn wir nun einen raschen Blick in die Offizien der Ostkirche tun, die sich ja aus diesen Wurzeln herleiten, dann merken wir in überraschender Deutlichkeit, wie sich dieser Stundengedanke bis heute gehalten hat.

Die armenische Kirche[357] gedenkt in Terz, Sext und Non der Sendung des Hl. Geistes, der Kreuzigung und des Todes Christi. Aber sie weitet die Linie des Erlösungswerkes aus und stellt daher als zweiten Gedanken in die Terz den Sündenfall der Stammeltern, führt die Geschehnisse des erlösenden Leidens, die mit Christi Tod in der Non zu einem Abschluß kommen, weiter, von der Befreiung der im Hades Gefangenen (Non) über die Herabnahme des Leibes des Herrn vom Kreuz und seine Grablegung (Vesper) zur Grabesruhe (in der diesem Ritus eigentümlichen Hore des Friedens); sie gibt ihnen schließlich ihre Krönung bei Tagesanbruch mit der Auferstehung Jesu[358].

Im symbolfreudigen koptischen Offizium[359] werden der Sündenfall und seine Folgen und die Erlösung einander dramatisch gegenübergestellt. Dabei sehen wir folgende Phasen:

Terz: Erschaffung Adams, Paradies — Christus von Pilatus;

Sext: Adams Sünde — Christus am Kreuz;

Non: Adam verflucht — Christus stirbt den Erlösertod und befreit die Verfluchten;

Vesper: Austreibung aus dem Paradies — das neue Paradies der erlösten Menschheit;

Mitternacht: Adam und Eva in Dornen und Disteln — Christus wird geboren, setzt die Eucharistie ein, rüstet sich zur Auferstehung;

Morgen: Adam und Eva bekehren sich — Christus der Friedensbringer. Wir sehen also auch hier die Tendenz zur Ausweitung der Stundengedanken des Leidens Christi über den ganzen Tag.

Auch in den Gebeten des melchitischen Offiziums haben wir noch einige Überreste: in der Terz steht die Geistessendung, in der Sext die Kreuzigung und die Tilgung der Schuld Adams, in der Non der Tod Christi im Mittelpunkt[360], während sich die Laudes (Orthros) (bei mehrmaliger Erwähnung des Kreuzopfers) um den Lichtgedanken und die Auferstehung des Herrn ranken[361].

Das byzantinische Stundengebet[362], das etwas abwechslungsreicher als die eben genannten ist, bewahrt nur einige An-

---

[356] Pleithner, S. 175 f.

[357] J. Casper, Das heilige Officium: P. Krüger-J. Tyciak, Morgenländisches Christentum, Paderborn 1940, S. 168.

[358] Die Nachtstunden sind der Dreifaltigkeit geweiht.

[359] J. Casper, a. a. O., S. 164 f.

[360] A. Couturier, Cours des Liturgie grecque-melkite I, Jerusalem 1912, S. 179. 181. 183.

[361] Ebd., S. 131—173.

[362] *Ὡρολόγιον τὸ μέγα*, ed. Venedig 1875.

klänge über Auferstehung und Kreuzigung in den stehenden Teilen der Laudes[363], über das Zerreißen des menschlichen Schuldbriefes in der Sext[364], über den Tod Christi und über das Kreuz als Waage der Gerechtigkeit (das die Welt aber verwirft) in der Non[365].

Kehren wir nun nach diesem kurzen Ausblick zum Beginn des Mönchtums im Abendland zurück. Die gleiche Tendenz, zu systematisieren und die gesamten Gebetsstunden auf das Leiden Christi auszurichten, wie wir es etwa im armenischen Offizium gesehen haben, setzt schon beim ersten Beschreiber des mönchischen Stundengebetes im Abendland ein: Cassian, der in seiner Schrift De institutis coenobiorum[366] die Stunden des Tages mit denselben biblischen Begründungen zum Gebet bestimmt, wie wir sie schon oft gesehen haben, versucht mit manchmal recht weit hergeholten Gedanken alles unter die einheitliche Linie des Leidens des Herrn zu bringen, zumindest in den drei Tagesstunden. So ist das Leintuch, das Petrus zur Sextzeit sieht, das vierfache Evangelium von den Ereignissen des Lebens Jesu, besonders aber versinnbildet es den Tod des Herrn[367]. Die Türe, die Petrus um die neunte Stunde aufmacht, um zu Cornelius zu kommen, zeigt an, daß um diese Stunde Christus das Tor aufgemacht hat, und *vocationis gentium sacramenta panduntur*[368]. Während die Terz die Geistsendung beibehält, die Sext an die Kreuzigung erinnert[369] und die Non die Befreiung der in der Unterwelt Gefangenen anzeigt[370], spannt Cassian in der Vesper einen großen Bogen vom Abendmahl bis zum Kreuzestod, die er beide unter dem einen Begriff Opfer zusammenfaßt[371].

Auf Cassian stützen sich spätere Liturgiker; so übernimmt z. B. Isidor[372] für die Vesper das Gedächtnis des Abendmahles und

---

[363] Ebd., S. 44. 69 f.
[364] Ebd., S. 89 f.
[365] Ebd., S. 109 f.
[366] III, 2 (PL 49, 116—126).
[367] Ebd. (PL 49, 120).
[368] Ebd. (PL 49, 121 f).
[369] *Hora autem Sexta immaculata hostia Dominus noster atque Salvator oblatus est Patri, crucemque pro totius mundi salute conscendens, humani generis peccata diluit* ... Ebd. (PL 49, 119).
[370] *Hora vero Nona inferna penetrans, inextricabiles tartari tenebras coruscatione sui splendoris extinxit* ... Ebd. (PL 49, 120).
[371] (Das Weihrauchopfer des Alten Testamentes, Ps 140, 2—4) ... *de illo quoque vero sacrificio vespertino sacratius intelligi potest, quod vel vespere a Domino Salvatore coenantibus Apostolis traditur, cum initiaret Ecclesiae sacrosancta mysteria; vel quod ipse die postero sacrificium vespertinum, in fine scil. saeculorum elevatione manuum suarum pro salute totius mundi oblatus est Patri quae extensio manuum eius in patibulo satis proprie elevatio nuncupatur. Omnes enim nos in inferno iacentes elevavit ad coelos* ... Ebd. (PL 49, 124 f). Man beachte die Anspielung auf die Erlösung der Toten aus der Unterwelt!
[372] De eccles. offic. I, 20 (PL 83, 758).

teilt auch den drei Tagesstunden[373] dieselben Mysterien zu, während die Laudes die Auferstehung des wahren Lichtes Christus und der Gerechten feiern[374]. Daneben hält man als Grundprinzip der Tageseinteilung fest, daß die drei Zeiten untertags die Dreifaltigkeit versinnbilden[375] und daß schließlich je vier Gebetszeiten am Tage und in der Nacht das aus vier Elementen bestehende Weltall bedeuten, das durch die Geheimnisse der Dreieinigkeit erlöst wurde[376]. Das sei schon durch die Festlegung der Stunden in der Bibel, bei Daniel und in der Apostelgeschichte, ausgedrückt[377] und durch kirchliche Tradition geheiligt[378]. Ps.-Alkuin[379] beruft sich ausdrücklich auf seine Vorgänger, wenn er wörtlich nach Isidor den Sinn der Gebetsstunden angibt. Für die Mitternacht legt er, wie wir es schon gewohnt sind, die Wiederkunft Christi fest, die vorgebildet ist durch den Würgengel in Ägypten, von Jesus selber durch das Gleichnis vom wachsamen Knecht[380] erläutert, und von Paulus und Silas in Philippi erwartet wird[381].

Wir sehen also: das ganze Officium wird unter den Gedanken der Erlösungsmysterien gestellt; die Tagesstunden zur Sext und zur Non und, von da aus ausgeweitet, zu einem Großteil auch die Terz, tragen als einheitlichen Gedanken das Leiden Christi. Hie und da macht sich das Bestreben geltend, auch den Stunden vom Tagesende bis zum Morgen das Leiden Christi zu unterlegen. Aber es ist immer noch ein Besinnen auf das Erlösungswerk, weniger auf die Person des Erlösers. Wohl finden wir einmal eine Andeutung, die irgendwie in diese Richtung geht — wenn nämlich, von der Person Christi ausgehend, die Mitternacht seine zweifache Ankunft in der Geburt und in der Wiederkunft bedenkt[382].

Während in der allgemeinen Begründung das Erlösungswerk vorherrscht und der Gedanke an den *Sol salutis* im Hinter-

---

[373] ... *hora sexta Christus passus, ad nonam patibuli cruciamenta porrexit.* Ebd. I, 19 (PL 83, 757 f).

[374] *Diluculo autem proinde oratur ut resurrectio Christi celebretur; matutina enim luce radiante Dominus Salvator noster ab inferis resurrexit, quando coepit oriri fidelibus lux quae moriente Christo occiderat peccatoribus. Siquidem et eodem tempore cunctis spes futurae resurrectionis creditur, cum iusti et omnes ab hac temporali morte, quasi a sopore somni resurgentes evigilabunt.* Ebd. I, 23 (PL 83, 760).

[375] Ebd. I, 19 (PL 83, 757 f).

[376] So, auf Isidor zurückgehend, Amalar von Metz, Reg. canonic. I, 126 (PL 105, 922): ... *quia mundus quadrifario divisus ... in Trinitate salvatur.*

[377] Amalar, Reg. canonic. I, 126 (PL 105, 922).

[378] Amalar, De eccl. offic. IV, 3 (PL 105, 1170).

[379] De div. offic. (PL 101, 1274—1276).

[380] Mk. 13, 35; Lk 12, 37 f.

[381] De div. offic. (PL 101, 1275).

[382] E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. IV, c. VII, n. 1 (III, S. 16) zitiert Lactantius, De div. institution. 7, 19: *Nocte vigilias celebramus propter adventum Regis ac Dei nostri ... duplex ratio: vitam recepit tunc, cum passus est, et postea orbis terrae regnum accepturus est.*

grund steht, finden wir in den Hymnen[383] gerade das Gegenteil ausgesprochen. Sie schließen sich eng an den Sonnenlauf an. Wir haben also ein sich Überschneiden zweier Gebetslinien: Erlösungswerk, aus den apostolischen Stunden stammend — und Lichtsymbolik, die sich zuerst in den Nachtstunden zeigt. Im öffentlichen Stundengebet der Mönche und Kleriker wird langsam diese beherrschend, im Laienbeten hält sich der Erlösungsgedanke, der sich freilich auf die Betrachtung der Person des Erlösers einschränken wird.

So sehen wir auch in den überlieferten Texten meist die Leiden-Christi-Betrachtung noch in den Gebeten, während die Gesangsteile auch andere Themen, vor allem das Licht, zum Inhalt haben. Z. B. hält das Antiphonar von Bangor[384], das etwa zwischen 680—691 entstanden ist und als Buch für den Leiter des Stundengebetes diente[385] beide Gedanken fest (wobei sowohl in Gebeten wie in Hymnen beides ausgesprochen ist), dazu noch die Begründung aus der Apostelgeschichte. (In der Terz die Geistsendung, in der Sext die Kreuzigung, die *divina miracula* in der Non, zu Nachtbeginn die Erleuchtung durch Christus, wohl in der Vorhölle — so in den Gebeten[386].) Bemerkenswert ist, daß neben der Erwartung der Wiederkunft Christi in der Matutin das Gedächtnis des Durchzugs durchs Rote Meer und die Befreiung von Paulus und Silas aufscheint[387], aber auch die Geburt des Herrn[388]. Auch der schon angedeutete Zug, das Leiden Christi auf weitere Stunden zu verteilen, zeigt sich: zum Hahnenschrei denkt man an die Verleugnung Petri[389].

---

[383] Vgl. Bäumer I, S. 367—371.

[384] F. E. Warren, The Antiphonary of Bangor, 2 Bde. (I, Faksimile; II, Text), London 1893. 1895.

[385] Cabrol, Art. „Bangor (Antiphonaire de)": DACL II, 183—191.

[386] Im Gebet zur Sext heißt es: *crucem ascendisti, tenebras illuminasti ... corda illuminare ...* — Zur Non: *... culturibus tuis divina monstrantur miracula ... Initium noctis: Deus, qui inextricabiles tenebras illuminas noctium, densitatem caliginis illustrans ...*; Warren, a. a. O. II, S. 20 f.

[387] Warren, a. a. O. II, S. 11 f. 20.

[388] Warren, a. a. O. II, S. 21.

[389] *Itemque ad matutinam:*
Gallorum Christe cantibus
te deprecor sonantibus
Petri ut quondam fletibus
nostris intende precibus.
Zur Sext: *Tuis parce supplicibus*
Sexta hora orantibus
qua fuisti pro omnibus
Christe in cruce positus.
Zur Non: *Exaudi preces omnium*
nona hora orantium
in qua Christe Cornelium
visitasti per angelum.
Warren, a. a. O. II, S. 20.

Noch deutlicher ersehen wir das aus dem Missale von Bobbio[390]: Zwar sind die historischen Ereignisse, mit denen aus der Schrift diese Stunden begründet werden (Paulus im Kerker, Geistsendung, Petrus im Hause des Cornelius), noch mit erwähnt, aber es zieht sich ganz auffallend klar die Linie der Leidensmysterien durch den ganzen Tag: in der *hora undecima* das Abendmahl, zur zwölften Stunde das Ölbergleiden, um Mitternacht Petri Verleugnung, zur Prim das Gerichtsurteil; in der Terz wird der Herr gekreuzigt, zur Sextzeit besteigt er das Kreuz und Finsternis bricht herein, in der Non feiert man den Tod Jesu. Aber um Mitternacht kommt der Bräutigam wieder und befreit die Kinder Israels wie einst in Ägypten, in den Laudes steht er von den Toten auf und erlöst die Seelen der Gerechten[391].

Wenn wir nun zusammenfassen, müssen wir sagen: Der Laie, der am Stundengebet der Mönche und Kapitel teilnahm, fand hin und hin den Gedanken an das Erlösungswerk des Herrn ausgedrückt. Selbst wenn ihm die alte Wurzel seines Betens zu diesen Stunden verlorengegangen war, konnte er doch aus der daraus gewachsenen Pflanzung zu ihr zurückfinden.

So steht denn vor dem Auge des Beters durch den ganzen Tag Christus der Erlöser in der Form, wie ihn die Kirche verehrt: der Sieger über Tod und Hölle. Er ist die Sonne der Gerechtigkeit, die im Leiden untergeht und strahlend aufgeht in der Auferstehung[392]. Man denkt und betet noch in weiter Schau, umfassend, die eigenen Anliegen in das große Ganze einordnend. Denn alles, was um und mit dem Beter geschehen kann, ist ein Stück des Heilsgeschehens, das vom Kreuz her in den mystischen Leib des Herrn strömt. Als ein Teil dieses mystischen Leibes lobt und fleht der Christ, selber mit hineingenommen in das Beten der Kirche, zu allen Stunden in seinem Tagewerk

---

[390] L. A. Muratori, Liturgia Romana Vetus II, Venedig 1748, S. 966 f.

[391] Die Verflechtung der Gedankenreihen treiben die orientalischen Texte noch weiter. Als Beispiel diene die Erklärung Johannes von Odsuns (um 718) (F. Conybeare-A. J. Maclean, Rituale Armenorum, Oxford 1905, S. 491—493), wo die Antiphonen *iuxta mysterium officii horarum diei* geordnet sind, u. zw. entspricht dem Montag die Matutin mit dem Gedanken an die Ankunft des Herrn, dem Dienstag die Terz mit der Sendung des Hl. Geistes; am Mittwoch und in der Sext denkt man an die *protoparentis infirmitas* und *vulneris curatio per passionem Crucis;* der Donnerstag und die Non verkünden: *Dei filius in Cruce ... expurgabat a tenebris luminaria diei novam lucem matutinam oriri faciens;* Freitag und Vesper sind der Grabesruhe des Herrn zu eigen, Samstag und Completorium gedenken der *martyres concrucifixi* und nochmals der Grabesruhe. In den Gebeten tauchen dieselben Gedanken auf, nur wird den Tag über noch die Parallele zum Sündenfall Adams weiter ausgebaut und die Auferstehung Christi und der Toten in der *oratio matutina* mehr betont.

[392] Vgl. dazu F. J. Dölger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum[2] (Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5), Münster 1925; St. Beissel, Zur Geschichte der Gebetbücher: Stimmen aus Maria Laach 77 (1909) (S. 28—47; 169—185; 274—289; 397—411), S. 28—41.

für Gott oder mitfeiernd mit denen, denen das Lob Gottes ihre Lebensaufgabe bedeutet.

Was steht nun als E r g e b n i s vor uns?

Ein kurzer Rückblick läßt uns klar erkennen: Am Anfang steht das Bewußtsein, daß das ganze Leben Gottesdienst ist. Darum ist es selbstverständliche Pflicht, einige Zeitpunkte des Arbeitstages Gott zu weihen. Auf „apostolische Überlieferung" gründen sich die privaten Gebetsstunden zur Terz, Sext und Nonzeit und das Mitternachtsgebet. Sie sind feststehende Regel. Daneben gibt es zwei Gemeindegottesdienste, den Lese- und Gebetsgottesdienst (mit Meßfeier) am Morgen und die abendliche Feier zum Lichtanzünden (mit Agape) am Abend. Diese Gebetszeiten verschmelzen zum *Cursus divini officii* durch die Hereinnahme der privaten Gebetsübungen in das gemeinschaftliche Gebet im Mönchtum. Der Unterschied zwischen öffentlichen und privaten Horen verwischt sich. Der Laie hält nun das ganze Stundengebet privat ein oder nimmt an dem der Kleriker teil. Ursprünglich wurden nur die Tagesstunden durch den Gedanken an das Leiden Christi zusammengefaßt. Das Gebet vom Abend bis zum Morgen ist dem verklärten Herrn geweiht. Nach und nach erweitert sich das Leiden-Christi-Thema der Horen über den ganzen Tag hin, wobei die Laudes als Auferstehungsstunde am längsten ihre Bedeutung beibehalten.

Dabei ist aber festzuhalten, daß nicht sosehr die Person des Erlösers als vielmehr das Erlösungswerk den Mittelpunkt bildet. Erst die mittelalterliche Entwicklung bringt hier einen Wandel. Sie aufzuzeigen, wird das Anliegen einer folgenden Arbeit sein.

DER GOTTESSOHN IM TOTENREICH

Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung

Von Alois Grillmeier S. J., Büren

(Fortsetzung und Schluß.)

III. Untrennbare Einheit in Christus

Meist hat eine aus längerer Diskussion herauswachsende und in der ganzen Breite sich durchsetzende Überzeugung ihre Vorboten. Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz sind wohl unter den ersten und sicherlich bedeutendsten Theologen der vorephesinischen Zeit, welche in unserer Frage die richtige Synthese gefunden haben und für die Untrennbarkeit der Verbindung zwischen Gott und Menschheit, und auch mit dem toten Leib, eingetreten sind: „Die Gottheit verhält sich immer auf dieselbe Weise, vor der Fleischwerdung, im Fleische und nach dem Leiden. ... In den Leiden der menschlichen Natur hat die Gottheit ... die Seele für eine Zeit lang von dem Leibe getrennt, sich selbst aber von keinem der beiden Bestandteile, mit denen sie sich einmal vermischt hatte, zurückgezogen, und sie vereinigt die Getrennten wieder[94]." „Denn er wird nicht verlassen, weder vom Vater noch von seiner eigenen Gottheit, wie einige meinen, als ob diese (die Gottheit) das Leiden fürchte und darum vom Leidenden sich zurückziehe[95]." Das war für beide eine wichtige Erkenntnis, wenngleich ihre christologischen Formeln sonst nicht von Einseitigkeit frei und in allem noch Ausdruck einer um das Christusgeheimnis ringenden Epoche sind. Bald mehren sich die Stimmen für die Untrennbarkeit der Einheit in Christus. Favre weist in seinem schon häufig zitierten Aufsatz noch auf Leo den Großen hin, der in klassischer Kürze von der *deitas, quae ab utraque suscepti hominis substantia non recessit*[96] spricht, und auf Fulgentius

---

[94] Gregor von Nyssa, C. Eun. antirrh. 179 (PG 45, 548 B), nach J. Lenz, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, 1925, 95 f. Sehr klar ist auch ein Text in Epist. III (PG 46, 1021 C—D): Tod ist Trennung von Leib und Seele (und nicht ein Weggehen der Gottheit). „Die unteilbare Gottheit, die einmal mit dem Subjekt (= der Menschheit Christi) vermischt ist, wurde weder vom Leibe noch von der Seele getrennt." Sie ist also mit der Seele im „Paradies" und mit dem Leib im Grabe. „Deshalb wird auch der Leib ‚Herr' genannt, wegen der innewohnenden Gottheit" (διὰ τοῦτο καὶ τὸ σῶμα κύριος λέγεται, διὰ τὴν ἐγκειμένην θεότητα). Zur dogmengeschichtl. Situation des Briefes s. Iv á n k a, a. a. O. S. 75. Vgl. Orat. cat. c. 16 (PG 45, 52 A—C): über den menschlichen Tod.

[95] Gregor von Nazianz, Orat. 30, n. 5 (PG 36, 109 A—B): οὐ γὰρ αὐτὸς ἐγκαταλέλειπται, ἢ ὑπὸ τοῦ Πατρός, ἢ ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ θεότητος, ὃ δοκεῖ τισιν.

[96] Sermo 71, De resurr. Dom. 1, c. 2 (PL 54, 388 A). Vgl. sermo 72, 7 (ebd. 394 B).

von Ruspe[97]. Beide sind nicht die entscheidenden Männer in dieser Frage, obwohl gerade Fulgentius sich sehr gut damit auseinandersetzt und sicher von großer Bedeutung für den Westen gewesen ist. Der eigentliche Anstoß zur Besinnung auf das Ganze der Frage ging vom Osten aus und hat dort einige sehr tiefe Antworten gezeitigt. Auf drei derselben möchten wir näher eingehen, um auf einige weitere zu verweisen, ohne damit behaupten zu wollen, die ganze Breite der theologischen Bearbeitung der Problems erfaßt zu haben. Jedoch sind die wesentlichen Elemente wohl sicher in diesen Zeugnissen gegeben. Als erste wählen wir das uns schon bekannte Werk Contra Apollinarium, das zu Unrecht Athanasius zugeschrieben wird, was sich wohl auch aus unserer Sicht heraus bestätigt. Die zwei folgenden Texte hängen miteinander irgendwie zusammen: es ist ein längerer Text Cyrills von Alexandrien und ein schon erwähntes Ps.-Hippolyt-Fragment. Dieses stellt wohl die vollendetste und interessanteste Formel dar, die in dieser Frage gefunden worden ist.

1. Die Abstiegschristologie der ps.-athanasianischen Schrift Contra Apollinarium. — Der Autor von Contra Apollinarium nimmt sozusagen *ex professo* zur Logos-Trennungs- und Abstiegslehre Stellung. Seine Gedanken sind uns in etwa schon bekannt, da wir die apollinarischen Hauptsätze über die Abstiegschristologie daraus entnommen haben. Er gibt aber vor allem positiv seine eigene Theologie:

1. „So wird wohl niemand das Abscheiden ein Hingehen der Gottheit nennen, sondern eine Trennung der Seele. Wenn nämlich durch ein Hingehen der Gottheit der Tod gekommen ist und das Sterben des Leibes, dann starb Christus einen eigenen Tod, und nicht den unseren. Und wie konnte er in den Hades hinabsteigen in der unverhüllten Gottheit[98]?"

2. „Deshalb wurde in der ‚Seele Gottes' die Herrschaft des Todes gebrochen und geschah (in ihr) die Auferstehung aus der Unterwelt, und wurde (durch sie) den Seelen die frohe Botschaft verkündet. In dem ‚Leibe' Christi aber wurde die Verwesung überwunden und die Unvergänglichkeit aus dem Grabe heraus erwiesen[99]."

3. „Am Kreuze vollzog sich die Trennung dieser Seele (= des πνεῦμα) vom Leibe. Und so starb der Leib und von ihm geschah die Loslösung. Gott der Logos aber verhielt sich unverändert zum Leibe wie zur Seele, während er für sich im Schoße des Vaters war zum Erweise seiner Unwandelbarkeit[100]."

---

[97] Ad Trasimundum III, c. 16 (PL 65, 280—281); Epist. 14, n. 11 (PL 65, 401—402).

[98] C. Apoll. I, 18 (PG 26, 1125 B). Vgl. oben Anm. 66 u. 62.

[99] C. Apoll. II, 15 (PG 26, 1156 C — 1157 A).

[100] Ebd. II, 17 (PG 26, 1161 B). Ps.-Athanasius argumentiert ähnlich wie Gregor von Nyssa (oben Anm. 76): „Wo keine Trennung, kein Tod" (II, 16; 1160 B). Nun können aber die Apollinaristen keine Trennung aufweisen,

Wohl kaum eine andere der antiapollinaristischen Schriften geht so sehr auf die Idee des Logosabstiegs ein wie gerade Contra Apollinarium des Ps.-Athanasius. Daraus geht die systematische Bedeutung dieses Gedankens für die apollinaristische Lehre hervor. Seine innere Unmöglichkeit aber wird aus den letzten Prinzipien der Christologie, aus wirklich tiefen Einsichten in das Wesen des Gottmenschen gezeigt. Ps.-Athanasius hat eine gut ausgewogene Christologie der Mitte, die sowohl die Trennung Christi in zwei Personen[101] wie die Vermischung zu einer Natur[102] zu vermeiden vermag. Er weiß aber auch um die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses der Menschwerdung[103]. Um die Idee des Logosabstiegs zu überwinden und doch wieder den richtigen Gedanken herauszuheben, muß Verschiedenheit und Einheit in Christus gut begriffen sein. Ps.-Athanasius ist im Vergleich zu anderen Vätern ziemlich tief in das Geheimnis eingedrungen. So vermag er im *triduum mortis* die Geschehnisse genau nach den Idiomata der beiden Naturen zu verteilen und weiß doch um die Einheit der Person, welcher Leib und Seele in derselben Weise untrennbar geeint ist. Der Logos erweist sich als Gott in Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit und Unwandelbarkeit. Er ist erhaben über jede Ortsveränderung und steigt darum als solcher

---

da sie die Naturen vermischen. Also können sie eigentlich den Tod Christi gar nicht erklären. Die Trennung des Logos anzunehmen, widerspreche ihren Prinzipien.

[101] In Christus sei keine διαίρεσις προσώπων trotz der Gottheit und Menschheit, die unauflöslich miteinander verbunden sind: II, 2 (PG 26, 1133 C).

[102] In den wichtigen Abschnitten von I, 12 (PG 26, 1113 f) scheint sich schon die chalcedonische Unterscheidung von ὑπόστασις und φύσις zu finden. Doch handelt es sich hier um die neunicänische, trinitarische Unterscheidung von Person und Natur, die nur zaghaft auf die Christologie angewandt wird. Doch ist dieser Versuch der Beachtung wert. Ps.-Athanasius sagt dem Gedanken nach (1113 B): Wenn wir in Christus das „wesensgleiche", also göttliche Sein betrachten und es in Beziehung setzen zum ὁμοούσιον (des Vaters und Geistes), dann dürfen wir nicht von einer ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν reden, sondern von einer ἕνωσις κατὰ φύσιν. Wenn man nämlich auf die ὑπόστασις (im Göttlichen) schaut, dann zeigt sie unrückführbares Eigensein (τὴν ἰδίαν τελειότητα). Da aber — so ist der Gedanke wohl fortzusetzen — in Christus zwischen Menschheit und Gottheit eine ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν ist, so kann also nicht von einer Wesensgleichheit des Fleisches mit der Gottheit die Rede sein, wie die Apollinaristen wollen. Doch ist der Gedanke nicht ausdrücklich vollzogen und der Ausdruck ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν findet sich als christologische Bezeichnung nicht. Das Fleisch Christi wird jedoch anderwärts tatsächlich σὰρξ ἀνυπόστατος genannt (II, 16, 26; 1160 C). Sonst scheint aber die alexandrinische Terminologie, bes. in der noch schillernden Bedeutung von φύσις = Person wie auch Natur, vertreten zu sein. Doch findet sich die bekannte anstößige Formel Cyrills vor der μία φύσις bei ihm nicht. Ps.-Athanasius sieht den apollinaristischen Monophysitismus zu scharf. Darum auch die Ablehnung des ὁμοούσιος für das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus. Vgl. Voisin a. a. O., S. 357 ff. Ebd. auch über eine „monotheletische" Formulierung bei Ps.-Athanasius II, 10 (PG 26, 1148 C).

[103] I, 22 (PG 26, 1132 A).

nicht in den Hades hinab. Er „verhält" sich vielmehr[104] unverändert und in gleicher Unmittelbarkeit zu Leib und Seele, mag auch deren Verhältnis zueinander im Tode wechseln. Der Logos braucht also nicht die Vermittlung der Seele, um den Leib personeigen zu besitzen, sondern kann diese seine personale Funktion auch dem Leibe gegenüber unmittelbar ausüben. Ebenso sicher ist der Bereich dessen abgesteckt, was die Menschennatur Christi in dem ganzen Geschehen des *triduum mortis* leisten konnte und mußte. Christus erweist sich als Mensch in der Annagelung ans Kreuz, im Vergießen des Blutes, in der Bestattung des Leibes, im Abstieg in die Unterwelt (καὶ καταβάσει εἰς ᾅδου[105]) und in der Auferstehung von den Toten. Immer ist es freilich der Logos, welcher der letzte Träger dieses Geschehens und Handelns ist, die Menschheit ist nur das unmittelbar ausführende Organ: „Der Logos ist Fleisch geworden, nicht damit der Logos nicht mehr Logos sei; sondern damit er im Fleische der Logos sei, ist er Fleisch geworden, damit auch der Logos immer Logos sei, und der Logos Fleisch habe, in welchem er das Leiden und den Tod erdulde in Menschengestalt, bis zum Grab und zur Unterwelt hinabsteige, in welcher er auch die Auferstehung von den Toten vollführe. Gott Logos hat den Erweis von Fleisch, Blut und Seele erbracht durch das eigene untrennbare Fleisch . . .[106]"

2. Λόγος Θεὸς ἔμψυχος. — Ps.-Athanasius hat wie kein anderer in der Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus gerade die Idee des Logosabstiegs herausgehoben, theologisch geklärt und gedeutet. Doch ist er in der Formulierung des Gedankens übertroffen durch den Verfasser oder Bearbeiter eines syrisch-griechischen Fragments über den Abstieg des Herrn, das — wie schon erwähnt — unter dem Namen des Hippolyt geht. Dieser kurze Text hat keine andere Absicht als den Abstieg Christi in das Totenreich in seiner soteriologischen und christologischen Bedeutsamkeit zu betrachten, und letzteres offensichtlich als Antwort auf die besonderen uns bekannten Ansichten über den Logosdescensus. Er klingt wie ein Schlußwort einer Diskussion, in der lange um eine klare Formel gerungen wurde. Nur einzelne Sätze können daraus wirklich Hippolyt zugewiesen werden. Das Ganze geht weit über seine Theologie und über den zu seiner Zeit erreichten Stand der Frage hinaus und bedeutet im Hauptpunkt sogar die Widerlegung auch seiner Ansicht über den Tod und den Abstieg Jesu, die uns bereits aus der Homilie über das Pascha bekannt ist[106a]. Gerade einige Verse des entscheidenden Teils des

---

[104] II, 17 (PG 26, 1161 B): τοῦ Λόγου ἀμεταδέτως ἔχοντος πρός τε τὸ σῶμα, πρός τε τὴν ψυχήν. Ähnlich Gregor von Nyssa, C. Eunom. 179 (PG 45, 548 B): s. oben Anm. 94.

[105] II, 18 (PG 26, 1164 C).

[106] I, 12 (PG 26, 1113 C. 1116 A).

[106a] S. oben S. 32 ff.

Fragments belegt die Überlieferung mit dem Namen Cyrills von Alexandrien, der zudem noch eine andere inhaltliche Parallele dafür bringt.

Bevor wir in die theologische Erörterung eintreten, sei ein kurzes Wort zu dem Texte des Fragments und seinen Parallelen gesagt, das aufs Ganze gesehen in verschiedenen Quellen, in mehreren Formen, in mehreren Sprachen (griechisch und syrisch) und z. T. unter verschiedenen Namen überliefert ist.

A. Die Texte des Fragments und seiner Parallelen.

a) Es findet sich in längerer Form, syrisch, in einer Sammlung, die ursprünglich griechisch, unter Timotheus II. Ailurus von Alexandrien (457—477) Zeugnisse gegen das Chalcedonense zusammengestellt hat, und wird darin Hippolyt zugeeignet [107] (Text S).

b) Zu diesem syr. Text finden sich einzelne, z. T. nur anklingende, z. T. wörtlich übereinstimmende Sätze in der Homilia de Paschate Hippolyts, die ja zum Ausgangspunkt des Nachweises Hippolytscher Autorschaft geworden waren. Nachdem diese Autorschaft nun anderweitig genügend gesichert werden konnte, sind die erwähnten Sätze des Fragments wirklich Eigentum Hippolyts, was aus dem Fragment allein nicht bewiesen werden könnte. Sie decken sich mit Anfang und Ende des syr. Textes und bringen in der Hauptsache nichts anderes als eine heilgeschichtliche Betrachtung des Abstiegs Christi (Text P).

c) Der mittlere, sicherlich wichtigste Abschnitt des Fragments ist ebenfalls in griech. Sprache überliefert und zwar in einer Katene des Niketas zu Lukas und wird dort wiederum Hippolyt zugeteilt[108]. Um diesen Teil wird es uns vor allem gehen (Text N).

Dieser griech. Abschnitt deckt sich, wenn auch nur zum Teil, mit einem Fragment, das unter dem Namen Cyrills geht und als solches einer Erklärung Cyrills zu 1 Petr entnommen ist[109].

Der Text N hat zudem eine gute inhaltliche Parallele in einem anderen Werke Cyrills, nämlich De recta fide ad Theodosium imperatorem aus dem Jahre 430[110].

Wir bringen die Übersetzung des syr. Textes[111], der für unsere Betrachtung zusammen mit Text N der wichtigste ist, und stellen die griech. Parallelen aus der Homilie (Text P), des Niketas (N) und Cyrills (1 Petr) daneben. Der Vergleich mit Cyrills De recta fide wird weiter unten angestellt.

Siehe die Tafeln auf S. 190—193

Der Text von S. 189 findet seine Fortsetzung auf S. 194.

---

[107] H. Achelis, Hippolytstudien, Leipzig 1897, 202—211.

[108] Nicetas Diaconus, Antiquorum Patrum doctrina de Verbi Incarnatione (GCS Hippolyt I, 2 S. 268 f Achelis); F. Diekamp, Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, Münster 1907, 53 f. — PG 10, 701 B.

[109] PG 74, 1013 CD.

[110] PG 76, 1164 A—1165 B.

[111] Mit einigen wichtigen Korrekturen zu Achelis (GCS I, 2, S. 268 f), dessen Übersetzung des syr. Textes z. T. erhebliche Unterschiede zum griechischen Text (N) aufweist. Nach einer genauen Analyse dieser Sätze des syr. Textes durch Prof. J. Goettsberger, München, und Prof. J. Hofbauer, Innsbruck, gibt jedoch der syr. Text den griech. inhaltlich genau wieder.

B. Theologische Erörterung. — Die Frage nach der theologischen Bedeutung des Fragments ist zugleich eine Frage nach der dogmengeschichtlichen Stellung innerhalb der Entwicklung der Abstiegstheologie. In seinem mittleren (Haupt-)Teil ist das Fragment nur verständlich, wenn die ganze Entfaltung der Descensuschristologie, wie sie sich für das 4. und beginnende 5. Jahrhundert ergeben hat, vorausgesetzt wird. Eine kurze Analyse des Inhalts und ein Vergleich mit einigen Kapiteln aus Cyrills De recta fide wird dies zeigen.

Die Abstiegstheologie des Niketastextes. — Zwei Gedanken sind entscheidend: (1) Die Seele Christi ist das eigentliche Organon des Abstiegs. In ihr betritt der Logos die Unterwelt, als „Seele zu den Seelen" eingehend. Auch Cyrill hat in der Parallele seine Erklärung zu 1 Petr betont gegen den Logosdescensus gerichtet: Τῇ ψυχῇ πορευθεὶς ἐκήρυξε, wodurch er das Petruswort von 3, 19 (ἐν ᾧ (=πνεύματι) πορευθείς) bewußt ausdeuten will. Wir erinnern uns an das Athanasiuswort: ὅτι αὐτὸς (sc. der Logos) ἐπορεύθη κηρῦξαι[112]. Im Hintergrund steht also der Gedanke des Logosabstiegs. Er wird in allem bekämpft.

(2) Der Logos bleibt mit Leib und Seele gleich unverändert in Verbindung. Wie er im Schoße des Vaters weilt, so ist er auch beim Leibe im Grabe und in der Unterwelt mit der Seele. Er ist über den Raum erhaben und kann vom Raume nicht umschrieben werden. Darum gibt es auch kein weseneigenes „Hingehen" des Logos. Nur „als Seele unter Seelen" weilt er an einem Ort, wie er auch dem Leibe nach vom Grabe umschlossen wird. Nun folgt die schönste christologische Formel des Fragments und wohl auch der ganzen Abstiegschristologie überhaupt: Der absteigende Christus wird θεὸς λόγος ἔμψυχος genannt. Dieses Wort ist eine geistreiche Nachbildung des klassischen Kurzausdrucks der alten griechischen Menschwerdungslehre: λόγος ἔνσαρκος[113] = das fleischgewordene Wort. Weil in der Unterwelt nur die vom Leibe getrennte Seele, die γυμνὴ ψυχή, wie Origenes sagt, gegenwärtig ist, so kann dort nicht vom λόγος ἔνσαρκος die Rede sein, sondern nur vom „Logos, der Seele ist". Dieser Ausdruck ist das beste Zeichen dafür, daß das Verhältnis des Logos zur Seele Christi (wie auch zum Leibe) richtig gesehen ist: es ist kein anderes, als wie es zur ganzen Menschheit Christi gegeben ist. Indem auch die getrennte Seele Christi dem Logos personhaft zu eigen ist, ist der Logos im Totenreich zugegen. Der „eingeseelte", Seele gewordene, Seele seiende Logos ist der Gott Logos der Unterwelt.

Dann entwickelt das Fragment dieses Verhältnis der Gottheit zu Seele und Leib Christi im Zustand der Trennung voneinander, und zwar aus dem Gedanken der Allgegenwart des Logos. Jedes

[112] PG 26, 1060 A; s. oben S. 40.

[113] Er findet sich schon bei Hippolyt, Segnungen des Moses VII (TU XXVI, 1 a, 56—57 Bonwetsch); im Danielkomm. Hippolyts II, 33, 5 (GCS Hipp. 1, 106 Bonwetsch).

Text aus Cyrill v. A., In 1 Petr fragm.:	Hippolyt, Hom. in Pascha (PG 59, 744 f) = P
	1 ὡς τῆς θείας ἐκτάσεως τῆς ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ ὡς τῆς διὰ πάντων ἁπλουμένης σταυρώσεως
	2 ὦ μοναὶ μόνον ἀληθῶς δι' ὅλων ὅλαι
	4 εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν.
6 ὃν οἱ πυλωροὶ τοῦ ᾅδου ἰδόντες ἔπηξαν	6 δι' ὃν ἐρράγησαν ᾅδου πύλαι
7 καὶ πύλαι χαλκαῖ συνετρίβησαν, καὶ μοιχλοὶ σιδηροῖ συνεκλάσθησαν	7 καὶ κλεῖδρα ἐλύθησαν ἀδαμάντινα
8a καὶ ὁ Μονογενὴς ἐφώνει μετ' ἐξουσίας ταῖς ὁμοιοπαθέσι ψυχαῖς.	

Syrischer Text = S	Griech. Text des Niketas = N
1 O göttliches Wunder in allem und überall! O Kreuzigung, die sich über alles ausgebreitet hat!	
2 O Eingeborener in den Eingeborenen, und Alles durch Alles!	
3 Weil aber die Schar der heiligen Seelen weit unten und schon längst der Ankunft Gottes beraubt war, so hat der Heilige Geist darüber, daß sie mit der göttlichen Seele in vertrauten Verkehr treten werde, zum voraus folgendes gesagt:	
4 Seine Gestalt zwar haben wir nicht gesehen, wohl aber seine Stimme gehört.	
5 Denn es ziemte ihm, daß er, wenn er ginge, auch denen in der Scheol predigte, welche in der Zeitlichkeit sich nicht hatten überzeugen lassen.	
6 Darum auch bebten und zerbarsten die Tore Scheols	6 διὰ τοῦτο πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν[1].
7 und wurden gesprengt die ehernen Pforten und eisernen Riegel;	7 καὶ συνετρίβησαν πύλαι χαλκαῖ καὶ μοχλοὶ σιδηροῖ συνεκλάσθησαν.
8a und siehe da, der Eingeborene trat ein	8 καὶ ἰδοὺ ὁ μονογενὴς εἰσῆλθεν ὡς ψυχὴ μετὰ ψυχῶν, θεὸς Λόγος ἔμψυχος.
b als Seele bei den Seelen	
c da er mit einer Seele vereinter (ausgestatteter) Gottes Logos war[1].	
9 Der Leib nämlich lag im Grabe, nicht der Gottheit entleert;	9 τὸ γὰρ σῶμα ἔκειτο ἐν μνημείῳ, οὐχὶ κενωθὲν τῆς θεότητος.
10 wohl aber behütete er mit dem Fleische die Welt, mit der Seele aber beraubte er Scheol.	

[1] V. 8. syr.: wĕhō' îhîdōjō 'all 'ajk náfšō 'am nafsōtō, kad 'îtáw 'alōhō méllĕtō nafšōnōjō. Für 8 c übersetzt Achelis (GCS I, 2, S. 268) völlig mißverständlich: „während er Gott das seelische Wort war."

[1] Job 38, 17 (LXX); Rahlfs II (1935) 335.

12 Τῇ ψυχῇ πορευθεὶς ἐκήρυξε τοῖς
ἐν ᾅδου

8b ὡς ψυχὴ μετὰ ψυχῶν ὀφθείς

14 ἔλυσε μὲν οὖν καὶ παρὰ τὸν βίον
τοὺς τοῦ θανάτου δεσμούς, ἐξουσίᾳ
χρώμενος βασιλικῇ, ὥστε Λάζαρε,
δεῦρο ἔξω, καὶ Ἡ παῖς, ἐγείρου. Ἵνα
αὐτοῦ καὶ τὸ ἐν δυνάμει ἐπιτακτικὸν
δηλωθῇ.

11 Wie er nämlich, wiewohl er in der Unterwelt (als) in einem begrenzten Raume war, (zugleich) beim Vater war, so war er im Leibe und (zugleich) in der Unterwelt; nicht erfaßbar war er wie der Vater und alles umfassend[2];

11 ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐν τῷ ᾅδῃ ἦν,τῇ οὐσίᾳ ἦν πρὸς τὸν πατέρα,οὕτως ἦν καὶ ἐν τῷ σώματι καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ· ἀχώρητος γάρ ἐστι καὶ ὁ υἱὸς ὡς ὁ πατήρ, καὶ πάντα περιέχει.

12 freiwillig ließ er sich jedoch in einen beseelten Körper fassen, damit er in der eigenen Seele in die Scheol ginge,

12 ἀλλὰ θέλων ἐχωρήθη ἐν σώματι ἐμψύχῳ,ἵνα μετὰ τῆς ἰδίας ψυχῆς πορευθῇ εἰς τὸν ᾅδην, καὶ μὴ γυμνῇ τῇ θεότητι.

13 damit nicht, wenn er mit seinem göttlichen Wesen käme, die untersten Gründe der Erde vor Entsetzen aus den Fugen gingen; nein, sondern als Seele zu Seelen, ohne doch zu vergessen, daß er Gott sei...

14 Er löste aber auch in der Welt die Fesseln des Todes, indem er königliche Macht gebrauchte; wie zum Beispiel, wenn er zu Lazarus sagte: „Lazarus komm herauf!", oder (zu dem Mädchen): Mädchen, steh auf, damit die Kraft des Befehls offenkundig würde.

[2] V. 11: auch hier gibt Achelis den wahren Sinn des syr. T. nicht wieder. *b. kájlō* ist wörtlich: in einem Maße; d. h. in etwas, was ein Maß, d. i. etwas räumlich Abgemessenes ist = in einem begrenzten Raum.

Wort bezieht sich dabei auf die uns bekannten Theologumena des 4. bis 5. Jahrhunderts.

Der Leib liegt im Grabe, nicht der Gottheit entleert — eine Antwort für alle Trennungstheologen unter Rechtgläubigen wie Häretikern. Das unechte, einem Athanasiustexte eingefügte μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ entspricht genau unserem: οὐχὶ κενωθὲν τῆς θεότητος.

Der Gott Logos als Logos ist überall, im Hades, im Grab, mit der Seele, dem Leib und beim Vater. Er konnte überhaupt nicht weggehen vom Leibe, konnte sich nicht physisch hin und her bewegen. Daß der Logos dennoch im Grabe liegen und in die Unterwelt hinabsteigen konnte, war das Geheimnis der Logosoffenbarung in der Menschwerdung. Er hatte sich ein Organon geschaffen, „um mit der eigenen Seele ins Totenreich hinabzusteigen und nicht in der unverhüllten Gottheit". Bevor wir nun die Frage nach dem Verfasser unseres Descensustextes stellen, wollen wir noch eine interessante Parallele aus den Werken Cyrills von Alexandrien danebenstellen.

C. Die Abstiegstheologie Cyrills von Alexandrien in De recta fide c. 21—22[114]. — Mit anderen bedeutenden Theologen der unmittelbar vorephesinischen Zeit geht auch Cyrill auf die Frage des Logosdescensus ein. Das zeigt neben dem Fragment aus der Erklärung zu 1 Petr vor allem der antiapollinaristische Passus aus De recta fide. In c. 6 dieser Schrift gibt C. eine gedrängte Zusammenschau aller christologischen Häresien, die bis zu seiner Zeit aufgetaucht waren und extreme Einigungs- wie extreme Trennungstheologie umfassen[115]. In den folgenden Kapiteln geht er sodann auf diese Irrtümer der Reihe nach ein. Kap. 20—22 sind dem Apollinarismus gewidmet. Es ist Glaubenslehre, sagt Cyrill, daß der Logos mit einer ganzen menschlichen Natur vereinigt ist, mit Leib und Seele und nicht bloß mit dem Leibe (ohne Vernunftseele). Nun kommt er auch auf den Abstieg Christi zu sprechen. Sogleich taucht der eigentliche Fragepunkt auf, ob Abstieg des Logos als Logos, oder Abstieg des Logos in der Seele Christi[116]. Nur die letzte Deutung kann für C. in Frage kommen. Wäre nämlich die Gottheit in der göttlichen Natur hinabgestiegen, so wäre ihr Wiederkommen kein Anlaß zur Verwunderung gewesen, welche doch nach dem Wort Petri Apg 2, 29 ff der Prophet David ausspricht (Ps 16, 8—11). Denn der Gottheit des Eingeborenen wäre es nur wesensentsprechend gewesen, dem Tod und der Macht des Hades unzugänglich zu sein. Dagegen ist es sicherlich verwunderlich, daß der Leib, welcher natürlicherweise dem Untergang und dem Tode zugänglich ist, zum Leben wiederkehrt. Er konnte dies wegen seiner Zugehörigkeit zum Logos. Das Fleisch Christi als

[114] PG 76, 1164 A—1165 B, oder Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum (SchAC), Conc. Ephes. T. I, v. I, p. 1, S. 55 ff.
[115] PG 76, 1140 ff; SchAC S. 45 ff.
[116] PG 76, 1164 C; SchAC S. 55, Z. 24 ff.

dem Logos geeint, konnte unmöglich der Verwesung anheimfallen — was ein alter alexandrinischer Gedanke ist. Der Abstieg Christi aber ist folgendermaßen zu verstehen: „Die Seele hingegen, teilhaft der Vereinigung und der Einheit mit ihm (dem Logos), ging in den Hades hinab, im Gebrauch der gottziemenden Macht und Gewalt und zeigte sich den dort (eingeschlossenen) Geistern[117]." Keineswegs aber kann man sagen, „daß die bloße und für sich genommene Gottheit des Eingeborenen (ὡς γυμνὴ καὶ καθ' ἑαυτὴν ἡ θεότης τοῦ Μονογενοῦς in den Hades hinabgestiegen sei und den dortigen Geistern gepredigt habe, da sie doch gänzlich unsichtbar ist; das Göttliche ist nämlich über das Sichtbarsein erhaben[118]". Dennoch ist der Logos hinabgestiegen und das wegen der besonderen Einheit mit der Seele: „Wie er (= der Logos) im Fleische mit den noch auf Erden Weilenden gewandelt war, so predigte er auch den Seelen im Hades, indem er sein eigenes Vehiculum hatte, nämlich die ihm geeinte Seele[119]." Was physisch in das Totenreich hinabstieg, war die Seele Christi. Weil sie aber das persongeeinte Organ des Logos war, so stieg der Logos selbst hinab.

Wenn auch Cyrill manches bringt, was im „Hippolytfragment" fehlt, so sind doch sämtliche Ideen des „Hippolyt" in Cyrills kurzem Abschnitt über den Apollinarismus enthalten. In beiden Texten findet sich sogar manche wörtliche Übereinstimmung. So wenn von der γυμνὴ θεότης die Rede ist, ein Ausdruck, der uns sonst noch nicht begegnet ist. Contra Apollinarium hat dafür mehrere Male: ἡ ἀπαρακάλυπτος θεότης (s. oben)[120]. Der Logos wird hier wie dort als der Eingeborene (ὁ Μονογενής) bezeichnet. Sehr ähnlich sind vor allem die beiden Schlußsätze, welche sehr schön ausdrücken, wie die Kirche den Abstieg Christi aus dessen Personeneinheit heraus auffassen muß[121].

D. Die Frage der Echtheit des „Hippolytfragmentes". — Nach dem bisher Gesagten ergibt sich eine negative und eine positive Feststellung. Zunächst braucht eigentlich nicht weiter hervorgehoben zu werden, daß der besprochene Abschnitt der Hippolythomilie über das Pascha (PG 59, 744) und unser Fragment in der Christologie des *triduum mortis* wesentlich auseinandergehen. Dort ist die Rede von der Teilung des Unteilbaren im Tode, der als Pneuma (= Logos) im Himmel, als Seele in der Unterwelt, im vergossenen Blute in der Erde ist. Hier erscheint nur die Menschheit Christi geteilt. Die gottmenschliche Einheit zwischen Gottheit und Menschheit bleibt unangetastet. Mit großer Feinheit versteht

[117] PG 76, 1165 A; SchAC S. 56, Z. 6 f.
[118] PG 76, 1165 B; SchAC S. 56, Z. 16 ff.
[119] ἴδιον ἔχων φόρημα (PG 76, 1165 B; SchAC a. a. O. Z. 21) φόρημα übersetzen wir aktivisch mit Vehikel. Eigentlich passivisch: Last, Bürde.
[120] Vgl. Proclus von Konst. (PG 65, 792 D): *Tremit infernus Deum carne nudatum.*
[121] S. Anm. 119 mit entsprechendem Text.

es der Verfasser des Fragments zu zeigen, wie diese Einheit gerade in der Trennung von Leib und Seele weiterbesteht, und dies wohl auch im Gegensatz zu den Anschauungen der Homilie über das Pascha. Aus den Parallelen steht ja eindeutig fest, daß er sie gekannt hat, insbesondere den letzten Abschnitt, der über den Tod Jesu handelt. Der entscheidende Teil daraus ist übergangen und durch Gedankengänge ersetzt, die sich im Laufe der langen Diskussion über den Logosdescensus herausgebildet hatten. Darum kann das ganze Fragment weder von Hippolyt verfaßt noch aus verschiedenen Stellen seiner Werke zusammengesetzt sein[122]. Sein Entstehen kann nach dem gegebenen Aufriß der Entwicklung nicht vor Ende des 4. Jahrhunderts angesetzt werden, wenn auch andererseits nicht über Chalcedon, wahrscheinlich auch nicht über Ephesus hinausgegangen werden darf. Denn die Terminologie dieser Konzilien macht sich noch nicht ausdrücklich geltend, obwohl doch der Gegenstand dieser Konzilien, die Einheit in Christus, zur Frage steht. Wir stehen jedenfalls noch ganz im Fragenkreis der antiapollinaristischen Abstiegstheologie, die in der Hauptsache ein vorephesinisches Anliegen ist, weil der spätere Apollinarismus selber davon abgekommen ist. Durch die inneren Beziehungen zu Cyrill erhalten wir zudem einen positiven Hinweis, in welcher Zeit und in welcher Umgebung die Abstiegstheologie des Fragments gesucht werden kann. Auf keinen Autor führen soviele Linien hin als gerade auf Cyrill. Das gilt freilich nur für den mittleren Teil des Fragments, der in der Erklärung Cyrills zu 1 Petr die bisher deutlichste Parallele hat. Doch wäre es wohl auch verfehlt, nun Cyrill das Fragment in jenem Umfang, wie ihn der syrische Text hat, zuzuweisen. Als solches müssen wir es wohl einem Theologen zuschreiben, der die einzelnen Teile aus Hippolyt und wohl auch aus Cyrill entnommen und zu einem Ganzen verarbeitet hat.

Jedenfalls sind wir mit diesem Text über den Abstieg Christi auf der Höhe der Abstiegschristologie. Daß von einer solchen gesprochen werden darf, konnte aus den vielen Texten, welche die Geschichte dieses Problems bietet, gezeigt werden. Von da ab ist es den Theologen schon ganz geläufig, vom Abstieg des Logos in der Seele[123], von der ψυχὴ τεθεωμένη[124], oder von der Ankunft

[122] Ersteres nimmt H. Achelis an: Hippolytstudien, Leipzig 1897, 202 bis 211. Die andere Möglichkeit vermutet Ch. Martin in RScR 16 (1926) 154. Als Gegeneinwand könnte man bringen, daß schon die Anaphora Hippolyts von dem Verbum *inseparabile* spricht (Hauler a. a. O. S. 106; s. I. Teil, Anm. 43). Aber diese *inseparabilitas* bezieht sich auf das Verhältnis des Logos zum Vater und nicht das des Logos zur Menschheit.

[123] Proclus von Konst., Orat XIII in s. Pascha I (PG 65, 792 A).

[124] Johannes Damascenus, De fide orth. 4, 29 (PG 94, 1101 A; bei Holzmeister a. a. O. S. 327). Vgl. auch die schöne Stelle aus der Hom. in Sabbatum Sanctum c. 29 (PG 96, 632), wo von der μία ὑπόστασις ἐν αὐτῷ τῷ θανάτῳ die Rede ist. Vgl. Grondijs, S. 16. Die ebd. S. 17, aus Theodor Balsamon (PG 138, 972 A) zitierte Damascenusstelle ist falsch gedeutet. Auch dort bekennt sich J. D. zur Allgegenwart des Logos.

τῆς ἐνθέου ψυχῆς [125] zu sprechen. Auch die Apokryphen sind unterdessen an der neuen Problematik gewachsen. Das Testamentum Domini, das die Anaphora Hippolyts in erweiterter Form wiedergibt, steht schon ganz auf der Höhe der neuen Fragestellung, wenngleich ein monophysitischer Einschlag unverkennbar ist. Besonders in einer Formulierung erinnert es an das behandelte „Hippolytfragment". Es ist die Rede vom Satan, dem der absteigende Christus gegenübertritt: *Qui itaque tenebris plenus erat, commotus est extimuitque videns Unigenitum animatum in divinitate ad inferos descendentem*[126]. Das *animatus in divinitate* gleicht jedenfalls dem θεὸς λόγος ἔμψυχος, was lateinisch wohl mit *Deus Sermo animatus* (im Sinne von *anima factus*) wiedergegeben werden könnte. Während aber das „Hippolytfragment" sicherlich von eigentlicher monophysitischer Tendenz frei ist, verrät dieses *animatus in divinitate* eine Neigung in dieser Richtung[127]. Sicherlich mußte der Monophysitismus auch seinerseits den Logosdescensus ablehnen und konnte darum orthodoxe Zeugnisse darüber in seinem Sinne gebrauchen. Dabei bleibt das sonderbare historische Paradoxon bestehen, daß das Theologumenon des Logosabstiegs und der Trennung von Gottheit und Leib Christi im Tode gerade von der Seite der Einigungstheologie her vertreten wurde, also von jener Seite, welche von sich aus ein besonderes Interesse daran haben mußte, die Untrennbarkeit der Einheit in Christus festzuhalten. Arianer und Apollinaristen als extreme, und die Alexandriner des 4. Jahrhunderts als gemäßigte Vertreter der Einigungstheologie sind die stärksten, wenn auch nicht die einzigen Verteidiger der Idee vom Logosabstieg. Es ist sicherlich interessant, zu beobachten, wie beide Parteien davon abkamen, die Apollinaristen aus unechten Gründen und ohne die wahre Theologie der Mitte zu finden, die Väter aus innerer theologischer Einsicht, die aus dem Blick auf das Ganze des Geheimnisses der Menschwerdung floß.

Daß bei den Monophysiten die Untrennbarkeit der Einheit in Christus verteidigt wurde, zeigt ein Abschnitt bei Leontius von Byzanz, Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos (PG 86, 1329 D), wo er gegen die Julianisten (Aphthartodoketen), die weiter gingen als ihr Meister Julian von Halikarnaß, polemisiert. Bei beiden Parteien ist die *inseparabilitas* Voraussetzung. Sie müsse aber zerstört werden, wollten die Julianisten bei ihrer Voraussetzung der *incorruptibilitas* des Leibes

---

[125] Eulogius, In ramos 8 (PG 86, 2925 B; Holzmeister S. 321).

[126] ed. Rahmani S. 61. Vgl. S. 63: *Mors videns ipsum animatum descendentem ad inferos.*

[127] Jordan, Armenische Irenäusfragmente (TU 36, 3), S. 94. möchte zwar auch für das „Hippolyt-Fragment" monophysitischen Ursprung annehmen, und zwar deshalb, weil es in eine monophysitische Zitatensammlung aufgenommen worden sei. Der Grund ist nicht durchschlagend. So wie in der Sammlung die Überschrift des Fragments lautet, ist es gedacht als Korrektur der appollinaristischen Abstiegstheologie (s. Diekamp, Doctrina Patrum 53). Freilich konnte ein Monophysit den Text mißbrauchen.

Jesu dessen Leiden und Sterben erklären. Denn wenn die *incorruptibilitas* eine notwendige Folge der *Unio hypostatica* ist, kann Leiden und Tod nur mit Aufhebung der Einheit erfolgen. Vgl. Dict. Théol. Cath. VI, 1, Sp. 1008, art. Gaianite.

Die weitere Geschichte der Aphthartodoketen bedeutet nun nach Grondijs (S. 52. 76. 87) ein Nachspiel zur bisherigen Entwicklung der Logostrennungstheologie. Auf die Lehre der Aphthartodoketen geht möglicherweise der sog. Zeonritus der byzantinischen Kirche zurück, der darin bestand, daß bei der Feier der hl. Eucharistie nach der Konsekration des Gemisches von Wein und Wasser ein wenig heißes Wasser in den Kelch gegossen und dieser den Gläubigen warm gereicht wurde (um 565 entstanden). Dieser Ritus setzte den Glauben an den unverweslichen, nach dem Kreuzestod nicht erkalteten Leib voraus, dem warmes Blut und Wasser entströmt sei. Im 9. Jahrhundert wird aber durch den Studiten Niketas Stethatos eine Erklärung des Zeons gegeben, die wiederum das alte Theologumenon von der Logostrennung aufzunehmen scheint. Niketas wendet nämlich 1 Jo 5, 8: „drei sind, die Zeugnis geben, der Geist, das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins" auf die Eucharistie und auf den am Kreuz mit der Lanze durchbohrten Christus an (PL 143, 975 B-C). Dem durchbohrten Leibe sind Wasser und Blut entflossen, der Geist aber blieb im Leibe und erhielt ihn am Leben: *τὸ δὲ ζῶν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἔμεινεν ἐν τῇ τεθεωμένῃ σαρκὶ αὐτοῦ* . . . (Grondijs S. 47; PL 143, 975 C). Dadurch ist auch das eucharistische Fleisch Jesu Christi, welches das Fleisch des Gekreuzigten ist, lebendiges Fleisch. *Carne igitur crucifixus, tradidit nobis edere per panem carnem suam, quam in Spiritu Sancto ita vivam dicimus* (PL 143, 976 B). In dieser seltsamen Theologie vom Tode Jesu ist freilich vom Scheiden der Gottheit nichts gesagt und ein solches scheint auch nicht angenommen zu werden. (Das Fleisch wird als *σὰρξ τεθεωμένη* bezeichnet.) Unklar bleibt jedoch, was unter dem zurückbleibenden Pneuma zu verstehen ist. Es kann den Hl. Geist bezeichnen, scheint aber schon vor dem Scheiden die Funktionen der Seele im Leibe Jesu auszuüben und somit mit dieser Seele identisch zu sein. Jedenfalls versteht Card. Humbert a Silva Candida in seiner Widerlegung der Ansichten des Niketas dessen Pneuma im letzteren Sinn: *asserere laboras, quod tempore Dominicae passionis et crucifixionis, quando sanguis et aqua de latere eius exivit, sanctus et vivificans spiritus in deificata eius carne remansit. Quod si constiterit, mortuus non fuit. Si mortuus non fuit, neque resurrexit* . . . Dagegen bezeuge aber der Evangelist: *carnem Christi vere exanimatam in cruce fuisse, dicens: ‚Et inclinato capite emisit spiritum'* (PL 143, 986 B-C). Humbert nimmt an, Niketas lasse die Seele Christi im Leibe Christi zurückbleiben. (Vgl. Humbert, Fragmentum disputationis contra Graecos; PL 143, 1217 f.) Damit entscheidet sich auch die Frage, ob Humbert ein Anhänger der Logostrennungslehre sei, von selbst. Wenn freilich mit Grondijs *spiritus* als Gottheit zu deuten wäre, müßte sich diese Folgerung ergeben. Grondijs macht aber sicherlich unnötigerweise Humbert, den bedeutenden Kenner der Vätertradition, zum „partisan de la doctrine selon laquelle la mort était due à la séparation d'avec le Verbe" (S. 49). Freilich glaubten die Anhänger des Zeonritus diesen Vorwurf ihren Gegnern, den Lateinern, machen zu müssen. Theodor Balsamon nämlich, der Patriarch von Antiochien († 1190) sagt, wer den Kelch kalt trinke, glaube nicht, daß die Gottheit im Leibe nach dem Tode verbunden geblieben sei und sehe diesen Leib als einen menschlich-vergänglichen an (Grondijs S. 121 f). Ähnlich noch spätere Verteidiger des Ritus, Matthaeus Angelus Panaretos (Anfang 14. Jh.); Symeon v. Thessalonich (15. Jh.). Grondijs S. 123 ff. 126 ff; vgl. diese Zeitschrift 70 (1948) 369 zu Grondijs. So haben im allgemeinen weder die Anhänger des Zeonritus noch dessen Gegner den Logosdescensus angenommen.

Wie stand es aber um die Gegenseite, die Vorkämpfer der Trennungschristologie, die Antiochener gemäßigter und radikaler Richtung? Mußte nicht gerade ihnen jenes alte Theologumenon wertvoll sein, um daraus die Zweiheit der Naturen und schließlich auch der Prosopa, wie dieser Begriff auch immer gefaßt werden mochte, zu beweisen? Der Nestorianismus hätte der eigentliche berufene Vertreter des Logosdescensus werden können. Tatsächlich findet sich kaum eine ausdrückliche Stelle, welche in diese Richtung weisen könnte. Zwar erwähnen auch sie ziemlich häufig den Ruf der Verlassenheit (Mt 27, 46), diesen Ausgangspunkt so vieler christologischer Gedankengänge[128]. Ihre Absicht ist aber dabei nur, die Echtheit der Menschheit Jesu in voller Kraft herauszustellen, wie sie auch sonst das ganze Leben, Leiden und Sterben Jesu durchgehen, um die Falschheit der von ihnen so sehr bekämpften Formel von der μία φύσις, die durch apollinaristische Fälschung Athanasius unterschoben wurde, aufzuzeigen[129]. Sie treffen damit tatsächlich etwas Richtiges, wobei freilich die extreme Richtung dieser Schule über das Ziel hinausschließt und die Scheidung der Naturen in Christus so weit treibt, daß eine Zweiheit der Prosopa, der Person, daraus wird. Jedenfalls lehnen die Nestorianer mit dem Apollinarismus und der alexandrinischen Christologie (so wie sie diese verstehen) auch das Theologumenon vom Logosdescensus ab[130]. Schon um die

---

[128] S. die Indices v. E. Schwartz zu den Akten des Ephesinums (Mt 27, 46) und Jouassard I, 619 ff.

[129] Vgl. Nestorius über die Verlassenheit Jesu in den Akten des Konzils v. Ephesus: SchAC I, 1, 2, S. 49; I, 1, 6, S. 7; I, 1, 7, S. 109. Auch vom Tode Jesu redet er um die Verschiedenheit der zwei φύσεις in Christus darzutun: SchAC I, 1, 6, S. 11 Z. 26 ff. Vgl. I, 5, 1, S. 34. — Ebenso Theodoret von Cyrus zu Cyrills 4. Anathematismus: SchAC I, 1, 6, S. 121 und In Ps 21, 2 (PG 80, 1009 A—B).

[130] Theodoret von Cyrus nimmt scharf dagegen Stellung: In Ps 21, 2 (PG 80, 1009 A—B). — Daß übrigens die Alexandriner wie Cyrill trotz unglücklicher Formeln (wie μία φύσις) gegenüber Nestorius das richtigere Verständnis der Einheit in Christus haben konnten, zeigt einmal schon die innere Überwindung des „Logosdescensus", dann aber das schnelle Eingehen auf jene neue Formel, welche von den gemäßigten Antiochenern als Synthese zwischen den „zwei Prosopa" des Nestorius und der μία φύσις Cyrills vorgeschlagen wurde, während die Freunde des Nestorius auch hiergegen noch Widerstand leisteten (z. B. Alexander von Hierapolis, Mansi V, 874). Als nämlich Bischof Paul von Emesa im Auftrag des Bischofs Johannes von Antiochien im Jahre 433 nach Alexandrien kam und dort in Gegenwart Cyrills von der „einen Person in zwei Naturen" predigte (SchAC I, 1, 4, S. 13 [= I, 5, 2, S. 309], ging Cyrill begeistert auf die Formel ein und zeigte so, daß er nie anders die Einheit in Christus verstanden hatte, wenn auch seine Formel anderes zu sagen schien. Siehe die, wenn auch teilweise unechte, Rezension der Ansprache Cyrills, gehalten nach jener Pauls von Emesa, wie sie die Collectio Sichardina überliefert: SchAC I, 5, 2, S. 310. Aber auch die echte Rezension der Ansprache besagt volle Zustimmung: SchAC I, 1, 4, S. 14 (n. 126). Vgl. das instruktive Werk von H. du Manoir de Juaye S. J., Dogme et Spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie, Paris 1944, S. 114—134.

Zeit des Auftretens des Nestorius war diese Idee innerlich überwunden und bedurfte darum keiner neuen Diskussion[131].

SCHLUSS

Von vornherein mochte man wohl kaum eine so reiche Geschichte des schlichten *Descendit ad inferos* vermuten, wie sie sich nun bietet, nachdem Rechtgläubige wie Häretiker mehrerer frühchristlicher Jahrhunderte darüber befragt worden sind. Ein Stück Dogmengeschichte des 2. bis 5. Jahrhunderts hat sich herausgeschält. Dabei geht es nicht bloß um den einfachen Wortlaut dieses Glaubensartikels, sondern um eines der wichtigsten christlichen Geheimnisse, um das Christusgeheimnis und dessen Kern, die *unio hypostatica*. Von einer Seite her, von der man es nicht vermuten konnte, lassen uns die Väter wie die Häretiker einen Blick in ihr inneres Verständnis tun, mit dem sie dem Christusgeheimnis gegenübertraten. Was sich sonst in dem Gebrauch mancher Formeln und Begriffe verbergen konnte, offenbart sich hier offen und unverhüllt. Die Theologie des *triduum mortis* ist ein untrüglicher Gradmesser vorephesinischen und vorchalcedonischen Verständnisses der Einheit in Christus. Fassen wir die gemachten Beobachtungen kurz zusammen:

1. Zunächst gibt sich die Idee des Logosdescensus und die Annahme einer Trennung der Gottheit vom Leibe im Tode als eine von Haus aus populäre vorwissenschaftliche und unreflexe Ansicht. Man darf wohl annehmen, daß sie weit verbreitet und in der naiven Frömmigkeit verwurzelt gewesen ist; sonst könnte sie nicht so spontan auftauchen und so fest bezeugt sein. Einen gewissen literarischen Hinweis auf den volkstümlichen Ursprung haben wir im Petrusevang. und Physiologus. Mehr beweist aber die Tatsache, daß Rechtgläubige wie Häretiker gemeinsam an diesem Theologumenon festhielten, und dies durch längere Zeit. Es muß schon vor der Trennung ein gemeinsamer Gedanke gewesen sein. Ausschlaggebend für seine Bildung mag wohl die einfache Überlegung gewesen sein: Solange die Gottheit mit dem Leibe vereinigt ist, kann der Leib unmöglich dem Tode ausgeliefert werden. Also ist

---

[131] Wir verzichten darum auf eine Untersuchung der Frage bei späteren Nestorianern, etwa Babaeus Magnus (Patrologia Syriaca, s. II, Bd. 61). Grondijs nennt S. 6 (nach H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin und Leipzig 1935, S. 194 ff) tatsächlich Diodor von Tarsus, den Begründer der antiochenischen Schule als Verteidiger der Logostrennung. Diese Ansicht ist aber wohl nicht auf Kosten einer „nestorianischen" Grundeinstellung Diodors, sondern der Zeittheologie zu setzen. Grondijs setzt übrigens die Überwindung dieser Logoslehre durch die kirchliche Theologie viel zu spät an (erst 6. Jh.). Die Stärke der kirchlichen Reaktion kommt Grondijs nicht zum Bewußtsein. Vgl. bes. S. 10 f. — Ich werde zu den Aufstellungen von Prof. Grondijs anläßlich des Erscheinens der 2. Auflage seines Buches in der „Scholastik" näher Stellung nehmen.

das Scheiden der Gottheit vom Leibe wenigstens die unerläßliche Bedingung, wenn auch nicht die physische Ursache des Todes des Herrn. Das Verhalten der Väter gegenüber solchen Gedankengängen ist ein aufschlußreiches Beispiel dafür, daß selbst die gelehrte Theologie populäre Ideen längere Zeit unbesehen mit sich tragen oder gar tiefer einbauen konnte. Mit dem Maße freilich, als die christologische Besinnung einsetzte und fortschritt, wurde die Idee des Logosdescensus und was damit zusammenhing, aus der kirchlichen Theologie ausgestoßen und konnte von da ab nur in Verbindung mit häretischen Gedanken, und auch das nicht mehr lange, ihr Dasein fristen.

2. Der tiefere Grund, warum sich auch in der kirchlichen Überlieferung zeitweise solch ein Theologumenon halten konnte, war die ungenügende Konzeption von der Einheit in Christus, der *unio hypostatica*. (Dabei bleibt bestehen, daß der Menschengeist nie an das verborgene Mysterium Christi herankommen wird. Auch die Formel des Chalcedonense, welche gewissermaßen das kirchliche Schlußwort langer Kontroversen war, will keine Aufhellung des Geheimnisses als solchen sein, sondern nur die genaue Festsetzung der Grenzen *(definitio)*, innerhalb derer das Mysterium zu suchen ist: nämlich in der Einheit der Person bei der Zweiheit der Naturen.) Zur Zeit, da die Frage des Logosdescensus wohl zum erstenmal auftauchen mochte, waren die Väter noch am Anfang des Weges, welcher nach Chalcedon führen sollte. Das Vorläufige und Ungenügende ihrer Auffassung zeigt sich auf verschiedene Weise:

a) In der mangelhaften Besinnung auf das Wesen des Logos oder wenigstens in dem Fehlen konsequenter Anwendung der (seit den Apologeten in gewissem Maße) vorhandenen Erkenntnisse zur Deutung der Todesereignisse des Herrn. Erst spät setzt sich in unserer Frage allseits das Bewußtsein durch, daß der Logos über die Grenzen von Raum und Zeit erhaben ist und somit die Begriffe wie „Trennung", „Scheiden", „Absteigen" usw. an ihn nur in übertragener Weise herangetragen werden dürfen — oder, wenn im wahren Sinn, dann nur nach den Gesetzen der *communicatio idiomatum*, nach welcher auch vom Logos ausgesagt werden konnte, was sich an der Menschheit oder durch sie vollzog. Diese *communicatio idiomatum* aber setzte, sollte sie richtig gedeutet werden, ein theologisch geklärtes Wissen um die Wesensstruktur des Gottmenschen voraus. Wir haben gesehen, wie sich z. B. Ps.-Athanasius um die saubere Scheidung der Idiomata in der Theologie des *triduum mortis* bemüht.

b) Der eigentliche wunde Punkt lag in dem noch positiv ungenügenden Verständnis des Verhältnisses von Menschheit Christi und Logos. Zwar betont schon Ignatius von Antiochien und die ganze folgende Überlieferung auf Grund der Aussagen der Schrift unermüdlich, daß Christus als εἷς καὶ αὐτός zu betrachten sei. Dieses εἷς καὶ αὐτός glich aber nur einem äußeren Kreis, von

dem aus noch verschiedene Etappen bis zum Mittelpunkt, d. h. dem vollen, menschenmöglichen Verständnis der Einheit in Christus, zurückzulegen waren. Ignatius von Antiochien hätte wohl kaum einen Weg angeben können, auf welchem das εἷς καὶ αὐτός näherhin begrifflich oder philosophisch ausgedeutet werden konnte. Diese Verlegenheit bestand noch lange — und besteht im Grunde immer noch. Unsere Untersuchung zeigt es von neuem, daß die Väter weithin mit ungenügenden philosophischen Ideen arbeiteten. Das Zustandekommen der Einheit in Christus wurde ohne Zweifel in manchen Kreisen als Ergebnis einer physischen Berührung des Logos mit der Menschheit Christi aufgefaßt. Der deutlich sprechende Zeuge dafür ist Rufin mit all den Vätern[132], welche die physische Vermittlung der Seele Jesu forderten, um die Einheit des Logos mit der ganzen Menschheit, insbesondere mit dem Leibe annehmen zu können. Sie übertrugen das platonische Abstiegsschema und die platonische Mediënlehre auf das Geheimnis der Menschwerdung. Leicht irreführen konnten auch Ausdrücke wie κρᾶσις, μῖξις und ihre Synonyma. Wenn auch die Väter damit nicht die Vermischung der Naturen etwa im Sinne des Eutyches annehmen wollten, so sahen manche doch wohl keine andere Möglichkeit für das Einswerden zweier Substanzen wie es in Christus gefordert schien, als irgend einen Grad von Vermischung. Der Vergleich, mit dem die Väter gerne das Verhältnis von Logos und Menschheit Christi erläuterten, nämlich das Zueinander von Seele und Leib, bedeutete gewiß für manche, wenn auch unbewußt, mehr als eine bloß äußere Analogie. Sie betrachteten den Logos doch in etwa nach Art einer *causa informans* gegenüber der Menschheit des Herrn. Alles lag schließlich an einer Klärung und genauen Vorstellung von der Funktion der ὑπόστασις, welche der Logos gegenüber der Menschennatur in Christus leistete und wodurch er sie sich personeigen machte. Schon seit Tertullian, Irenäus und Hippolyt wurde das Wesen der Einheit in Christus bestimmt durch den Begriff „Person" oder (bei Tertullian) durch die Formel, welche später Chalcedon definierte: Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen[133]. Aber in diesen Worten lag lange mehr ein Erahnen der Wahrheit als eine schon klar aussprechbare Erkenntnis über das Wesen des Personseins. *Persona*, ὑπόστασις

---

[132] Bekannt ist die Erklärung der Personeinheit in Christus durch Origenes. Er sieht sie verwirklicht in der Gottesschau und Gottesliebe, in welcher die Seele Christi dem Logos anhängt. Dabei hält er an dem realen Charakter dieser Einheit fest. Vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, S. 117 ff.

[133] Tertullian, Adv. Prax. c. 27 (CSEL 47 S. 281, 27—28 Kroymann). — Irenäus, Fragment 7 (Patrol. Orient. XII, S. 743, Z. 6; 744, Z. 8). Vgl. Jordan, Armenische Irenäusfragmente, Leipzig 1913, S. 159: „Man darf m. E. keinen Anstoß nehmen an den zweimal vorkommenden ‚zwei Personen...', (welche Ir. ablehnt). — Hippolyt, C. Noetum 15 (PG 10, 825 A), wo schon ὑποστάναι und σύστασις gebraucht werden zur Erklärung der Einheit in Christus. Das alles zu Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh.

gehört schon in der Ordnung der Natur zu den schwierigsten Begriffen und Denkinhalten, welche selbst heute noch nicht völlig geklärt sind. Die Übertragung dieses Begriffes auf das Geheimnis der Menschwerdung (wie noch mehr auf jenes der Trinität) bedeutet zugleich eine Einschränkung und Umbildung der im Natürlichen gewonnenen Erkenntnisse. Das aber war die große Tat der kirchlichen Überlieferung, daß sie in ihren Definitionen das Mysterium bestehen ließ und nicht wie hier die Monophysiten oder dort die Nestorianer auf das Maß des menschlichen Verstandes zurechtschnitt. Mochten manche Väter auch schwerlich definieren können, was sie unter ὑπόστασις oder *persona* verstanden, sie hatten doch einen sicheren Instinkt für die Wahrheit, was im Grunde nur der *instinctus Sancti Spiritus* war, welcher in der Kirche lebendig ist. Das Erahnen der Wahrheit ging dem Wort und dem Begriff voran und lag allem Forschen und Suchen zugrunde. Unsere Studie mag wohl einen Blick in dieses rastlose Suchen der Väter gestatten. Wenn sich dabei manche Umwege aufgetan haben, die der menschliche Verstand machte, so ist das nur ein Zeugnis für die Größe des Geheimnisses, das unser Forschen immer umkreisen und doch unser Verstand im Kern blind bejahen muß.

3. Schließlich sind aber doch die Väter in dieser Auseinandersetzung um den Logosdescensus gerade in der Erkenntnis des Christusgeheimnisses ein gutes Stück weitergekommen und so vorbereitet worden für die großen christologischen Kämpfe des 4. und 5. Jahrhunderts. An den Kappadokiern, an Ps.-Athanasius und Cyrill von Alexandrien sieht man, wie ihnen die Eigenart des Verhältnisses, welches zwischen Logos und Menschennatur besteht, gerade daran aufgegangen ist, daß es unverändert weiterbestehen kann, mag auch Leib und Seele von einander getrennt sein. Sie fassen die Einheit in Christus als ein „Verhältnis", ein „Verhalten" des Logos zur Menschheit Christi, das nicht mehr nach den Kategorien der Berührung, der Vermischung, gleichsam des örtlichen Naheseins zu begreifen und darum von jedem konkreten Zustand der Menschheit unabhängig ist. Sie sehen schließlich immer mehr, daß dieses Verhältnis keine Analogie, keinen Vorgang in der Natur hat und darum ein einzigartiger Ausdruck der Seinsmacht Gottes ist, der im Logos eine menschliche Natur sich so aneignen konnte, daß diese ihren Selbststand aufgeben und ihren Stand im Logos finden konnte.

JOHANNES AM GRABE DES AUFERSTANDENEN
(Jo 20, 2—10)

Von Dr. Franz Michel Willam, Andelsbuch (Vorarlberg)

Wer den Bericht des Johannes über seinen Gang zum Grabe bedachtsam liest, der erkennt wohl, daß es Johannes sehr darum zu tun war, genau anzugeben, in welcher Lage er die Hüllen antraf, worin Jesus ins Grab gelegt worden war; man erkennt auch, daß Johannes davon eigens spricht, weil er klarmachen will, warum er bei Betrachtung dieser zurückgebliebenen Hüllen für sich zur Überzeugung gelangte, daß der Herr auferstanden war. In welchem Zustande aber er die Tücher antraf, das wird dem Leser heutzutage nicht mehr in wünschenswertem Grade klar. Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

1. Vorbereitende Feststellungen

1. Bei den reichen Juden bestand vielfach die Sitte, die Leichen in Grabkammern zu bestatten. Hiebei wurden die Leichen eingesalbt. Die Evangelien sprechen denn auch bei der Bestattung Jesu über diese Dinge wie von etwas allgemein Bekanntem. Die Leichen blieben bei diesen Einbalsamierungen im Gegensatz zur Einbalsamierung der Ägypter vollkommen unverletzt; die Eingeweide und die Gehirnteile wurden nicht entfernt. Dementsprechend nahm diese Einsalbung auch nur kurze Zeit in Anspruch.

Das Einsalben der Leichen lag den Israeliten jedoch, auch abgesehen vom ägyptischen Vorbild, viel näher als uns. Pflegten sie doch teuren Gästen in ihrem Hause Wasser zum Waschen zu reichen und sie dann mit einer Salbung zu ehren. Das Evangelium berichtet von der Salbung Jesu in Bethanien, die Maria vornahm, die Schwester des Lazarus. Für Leute, denen dieser Dienst an Lebenden eine liebe Gewohnheit war, lag es sehr nahe, teure Toten vor der Grablegung nach der letzten Waschung noch ein letztes Mal mit einer Salbung zu ehren. Jesus selbst stellt zwischen der Salbung eines teuren Gastes und der Salbung der Leiche eine innere Beziehung her, wenn er Maria gegen den Vorwurf der Verschwendung mit den Worten verteidigt: „Laßt sie gewähren, auf daß sie das für den Tag meines Begräbnisses ausführe!“ (Jo 12, 7).

Die Salbung des Leichnams bewirkte, daß die Verwesung nicht so rasch einsetzte und der Verwesungsgruch nicht so rasch nach außen durchbrach und, wenn er einmal ausströmte, mit den Wohlgerüchen der Salben vermischt, sich nicht so unangenehm bemerkbar machte. Diese Tatsache hatte für die Hinterbliebenen eine besondere Bedeutung. Da die Bestattung im Morgenland noch am Tage des Todes oder wenigstens am Tage nach dem Hinscheiden erfolgte, pflegte man die ersten Tage nach dem Tode das Grab aufzusuchen. Bei Grabkammern, wie sie die Reichen anlegten, ging man hiebei auf alle Fälle in die Vorhalle. Manchmal mochte man wohl auch den Stein zurückrollen und in die innere Grabkammer eintreten, wie es die Frauen am Sonntagmorgen nach dem Begräbnis Jesu zu machen gedachten.

Jenes innere Abschiednehmen vom Toten, das sich bei uns während der Zeit vollzieht, da der Tote im Hause aufgebahrt liegt, vollzog sich so wenigstens zum Teile die ersten Tage nach der Bestattung. Auf Grund dieser Sitte nahmen z. B. die Besucher, die sich im Hause des Lazarus eingefunden hatten, als Maria sich eilig erhob, um Jesus ent-

gegenzugehen, ohne weiteres an, daß sie zum Grabe des Bruders aufbreche, und folgten ihr, um dasselbe zu tun (Jo 11, 31).

In außerbiblischen Urkunden findet sich als Brauchregel für die ersten Trauertage folgende Aussage: „Man geht an die Grabstätte hinaus und besucht die Verstorbenen drei Tage lang, ohne sich wegen heidnischer (abergläubischer) Bräuche Sorge zu machen[1]."

Für die gesamte Trauerzeit galt folgendes: „Die gesamte Trauerzeit um einen nahen Anverwandten betrug 12 Monate; doch war die Trauer in dieser Zeit mehrfach abgestuft. Der 1. bis 3. Tag gehörte der strengsten Trauer; minder streng war die Trauer vom 4. bis 7. Tage, noch weniger streng vom 8. bis 30. Tage, am wenigsten streng die Restzeit bis zum Ablauf des Trauerjahres ... Die (ersten) drei Tage zum Weinen, die (ersten) sieben Tage zum Wehklagen und die (ersten) 30 Tage zur Unterlassung der Wäschesäuberung und des Haarschneidens[2]."

Innerhalb dieser Sitten bedeutet das Vorhaben der Frauen, am Sonntag das Grab aufzusuchen und Jesus zu salben, nicht bloß eine Ehrung Jesu. Je mehr Salben auf die daliegende Leiche gegossen wurden, um so länger war in der Grabkammer der Leichengeruch wegen der Wohlgerüche in der Luft nicht zu spüren, um so länger konnte man dementsprechend sich auch beim Toten einfinden, um seiner in Liebe zu gedenken. Hätten die Frauen die Leiche Jesu noch vorgefunden, so hätten sie das Grab gemäß der Sitte auch noch am Montag und die folgenden Tage besucht und dort die Totenklage erneuert.

2. Johannes enthebt einen zum Glück selbst der Mühe, sich mit der Frage beschäftigen zu müssen, was unter *aromata* (19, 40) zu verstehen ist. Da der Evangelist dem Worte ἀρώματα den bestimmten Artikel voransetzt, muß damit dasselbe gemeint sein, was er zuvor (19, 39) als eine Mischung (μίγμα) aus Myrrhe und Aloe bezeichnet. Myrrhe ist ein Harz, das von einem in Arabien heimischen Strauche ausgeschwitzt wird. „Im flüssigen Zustande wurde dieses Harz teils für sich allein als Salbe benützt, teils anderen wohlriechenden Stoffen beigemischt; gehärtet diente es wegen seines hochgeschätzten Duftes als Räucherwerk[3]." Als Aloe bezeichnete man den an der Luft rasch trocknenden, stark aromatischen Saft eines Baumes. Unter Aloe hat man sich also ein wohlriechendes Harz in Pulverform vorzustellen. Diese zwei Stoffe, Myrrhe und Aloe, wurden zur Salbung der Leichen verwendet[4]. Ein als Salbe verwendbares μίγμα aus Myrrhe (also einer zähflüssigen Masse) und aus Aloe (also einem harzigen Pulver) herzustellen, ist ohne Zusatz von Öl einfachhin unmöglich. Das zeigt z. B. ein Versuch mit Vaselin und Weihrauchpulver. Die Bezeichnung μίγμα, die Johannes verwendet, schloß für seine Zeitgenossen die Beigabe von Öl unmittelbar ein. Daß dieses μίγμα eine Salbe darstellte, die so flüssig war, daß sie aufgegossen werden konnte, setzen auch die weissagenden Worte Jesu zu Bethanien voraus; er erklärte dort, daß Maria ihn auf den Tag seines Begräbnisses hin gesalbt habe[5].

---

[1] Semachoth 8, bei P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II, S. 545.

[2] Billerbeck IV, S. 596.

[3] Billerbeck II, S. 48.

[4] Myrrhe und Aloe werden nebeneinander genannt Hohes Lied 4, 14. und in einem Londoner Zauberpapyrus; s. W. Bauer, Griech.-Deutsches Wörterbuch z. d. Schriften d. NT[3] (1937), s. v. ἀλόη.

[5] Vgl. Billerbeck, II, S. 53.

Wohlriechende Harze wie Myrrhe und wohlriechendes Pulver wie Aloe konnte man jedenfalls, wie auch heute, in einem und demselben Geschäfte beziehen. In Ägypten war der Handel mit derlei Spezereien ein Staatsmonopol[6].

3. Für den Bericht des Johannes über die Besichtigung des Grabes ist die Frage von Bedeutung, was unter der σινδών, von der die drei Synoptiker sprechen (Mt 27, 59; Mk 15, 46; Lk 23, 53), zu verstehen ist. Hiefür stehen zwei Möglichkeiten offen:

a) Σινδών kann ein besonderes Stück, nämlich ein großes Linnentuch darstellen, in das man die mit Linnenbändern umwundene Leiche einhüllte. Gegen diese Annahme spricht jedoch der Umstand, daß in diesem Falle Johannes am Ostermorgen beim Betreten des Grabes die Linnenbinden, die den Leichnam umhüllten, nicht hätte sehen können. Daß dieses große Tuch nur in ähnlicher Weise auf die Grabbank gelegt worden wäre, wie man heutzutage bei der Aufbahrung von Toten ein Linnentuch als Unterlage benützt, kann deshalb nicht angenommen werden, weil die Synoptiker ausdrücklich erklären, Jesus sei in die σινδών „eingewickelt" worden.

b) Das Wort σινδών kann auch den Sinn haben, daß es nicht die Form des Tuches, sondern nur die Qualität des Stoffes bezeichnet. In diesem Falle wollen also die Synoptiker mit der Verwendung dieses Wortes darauf hinweisen, daß der Leichnam Jesu nicht etwa in einen Stoff minderer Sorte, sondern in einen wertvollen Stoff, eben in feine Linnen, gehüllt wurde. — Die Annahme, daß das Wort von den Synoptikern einfach in dem Sinne gebraucht wird, daß sie den Stoff bezeichnen wollen, aus dem die Bänder bestanden, mit denen der Leichnam Jesu umwunden wurde, erhält in dem Umstande eine gute Begründung, daß das Wort σινδών von allen drei Synoptikern ohne bestimmten Artikel gebraucht wird; nur bei Markus ist einmal der bestimmte Artikel vorgesetzt; dies geschieht jedoch deshalb, weil damit auf das eben gebrauchte Wort zurückverwiesen wird.

Eine weitere Stütze erfährt diese Annahme dadurch, daß σινδών je nach der Umgebung, in der es aufscheint, auch etwas aus Leinwand Gemachtes, z. B. ein Kleidungsstück, und zwar sowohl ein Ober- als auch ein Untergewand aus Linnen bedeutet[7]. In diesem Sinne verwendet es auch Markus, wenn er sagt, der Jüngling, der den Soldaten nach der Gefangenschaft Jesu nachspähte, sei mit einer σινδών bekleidet gewesen (Mk 14, 51). In einer ägyptischen Urkunde wird in einem Begleitschreiben für eine Mumie die Umhüllung der Mumie einfachhin als σινδών bezeichnet[8].

Zusammenfassend ist zu sagen: Was die Synoptiker und was Johannes über das Begräbnis Jesu berichten, ist also ein und derselbe Vorgang. Der Unterschied zwischen den Berichten besteht darin, daß die Synoptiker vom Begräbnis nur zusammenfassend sprechen, Johannes (19, 39—42) hingegen den Vorgang entfaltet. Dies tut er aber in der Absicht, um seinen Bericht über die Besichtigung des Grabes am Ostermorgen vorzubereiten und zu unterbauen.

---

[6] L. Mitteis — U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I/1, S. 249 (s. v. ἀρώματα); I/2, S. 368-9 (Urkunde 309 aus dem Jahre 111 v. Chr.).

[7] Billerbeck II, S. 50.

[8] Mitteis — Wilcken I/2, S. 578 (Urkunde 499).

4. Jesus wurde, wie Johannes bemerkt, so bestattet, wie man damals die Großen des Landes zu Grabe trug. Nun gibt es gerade im Evangelium des Johannes einen Bericht über die Bestattung eines vornehmen Mannes; dieser vornehme Mann ist Lazarus, den der Herr vom Tode auferweckte (Jo 11, 17—44). Es besteht darum ein besonderer Grund dafür, gewisse Einzelheiten der Bestattung des Lazarus ins Auge zu fassen, um das Bild von der Bestattung Jesu, wie es die Evangelisten bieten, zu ergänzen.

Johannes schildert den Anblick des Lazarus, wie er auf den Ruf Jesu aus dem Grabe hervortrat, kurz und knapp mit folgenden Worten: „Da kam der Verstorbene heraus, an Händen und Füßen mit Binden (*κειρίαις*) gebunden, und um sein Gesicht war ein Kopftuch gewunden worden." Jesus sagte zu ihnen: „Macht ihn los und laßt ihn gehen!" (Jo 11, 44).

Das Wort *κειρία* findet sich schon in den alten Urkunden in dem gleichen Sinne, wie man heute in der Heilkunde von Verbandstoffen und Verbänden spricht[9]. Daß die Binden eng aneinandergelegt wurden, zeigt eine Erklärung dieses Wortes bei Moschopolus[10]. Moschopolus weist unter dem Stichworte *κειρία* sowohl auf die Binden hin, mit denen man die kleinen Kinder einwickelte, als auch auf die Binden, die man um die Toten legte. In der alten Zeit wickelte man die kleinen Kinder, so wie es in Italien heute noch zutrifft, mit solchen Bändern so fest ein, daß sie sich kaum mehr rühren konnten — „damit die Glieder gerade werden", sagen die Frauen. Ein auf diese Art „eingefaschtes" Kind und eine ägyptische Mumie unterscheiden sich sozusagen nur noch in der Größe.

Das freie Herausschreiten des Lazarus aus dem Grabe läßt sich natürlicherweise kaum erklären. Lazarus sah ja mit dem Tuche vor den Augen überhaupt nichts. Besonders aber hinderte ihn der Umstand, daß Hände und Füße mit Linnenstreifen gebunden waren, am Gehen. So faßte die Lage schon der hl. Augustinus auf, indem er sagt: *processit ligatis pedibus ... potentia Domini erat, non vires mortui*[11]. Vom Gesichte des Lazarus sagt Johannes ausdrücklich, daß ein *sudarium* darum herumgegeben war.

In außerbiblischen Urkunden wird erwähnt, daß man in das Kopftuch kleine Gegenstände einband, das Päcklein über die Schulter schwang und hinten am Rücken herabhängen ließ[12]. Unter einem solchen *sudarium* (*σουδάριον*) hat man sich ein Kopftuch jener Art vorzustellen, wie es die Morgenländer heute noch als Turbantuch kennen, also schmal und lang. Bei diesen Gegebenheiten tut man besser, nicht von einem Schweißtuch zu sprechen, das an unsere Taschentücher erinnert, mit denen man auch den Schweiß abwischt, sondern von einem Kopftuche.

Wenn die Umstehenden, als Lazarus sich aus dem Grabe erhob, das Kopftuch sahen, das das Gesicht verhüllte, so folgt daraus, daß die

---

[9] J. P. Moulton — G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, s. v., S. 399.

[10] Ebd.: *κειρία · ἡ τῶν νηπίων δεσμός, ἤγουν ἡ κοινῶς φασκία* (= *fascia*), *καὶ ἡ δεσμοῦσιν τοὺς νεκρούς.*

[11] Augustinus, In Joh. tract. 49, 24 (PL 35, 1756 f).

[12] Billerbeck I, S. 970 und II, S. 252.

Bänder, womit man den Leichnam umwunden hatte, in keiner Weise gegen den Kopf hochgezogen waren. Hätte man sie unter dem Kopftuche hin hochgezogen, so hätte Johannes nicht mehr sagen können, daß dieses Kopftuch das Gesicht als solches verhüllte.

Der Bericht bei Jo 20, 6—7 zeigt etwas, was man sich wohl einprägen darf: Der Leichnam auf der Grabbank glich nicht einer Leiche auf einem Paradebette europäischer Art, sondern einer ägyptischen Mumie. Das bedeutete jedoch keinen Schönheitsfehler — im Gegenteil: für die Bestattungsweise, namentlich aber für die Bestattung der Vornehmen war damals Ägypten ja für alle Nachbarländer durch lange Zeit maßgebend.

5. Von diesem Standpunkte aus gesehen, ist es von Wert zu erfahren, wie die alten Ägypter bei der Einbalsamierung der Leichen vorgingen. Da nach der religiösen Überzeugung der Ägypter das möglichst vollkommene Fortbestehen der Leiche für den Geist des Dahingeschiedenen, auch seine Verbindungen mit der Welt, in der er früher lebte, in entsprechender Weise verstärkte, war es durch Jahrtausende der Wunsch aller Ägypter, so bestattet zu werden, daß die Leiche sich recht lange erhielt. Je reicher der Tote war, um so umständlicher war die Behandlung, die man der Leiche zukommen ließ, und um so kostbarer waren die Salben und Öle, die man hiebei verwendete. Zu einer Einbalsamierung erster Klasse gehörte eine Behandlung der Leiche mit Natronbädern. Das ganze Verfahren nahm 40 Tage in Anspruch. Diese Zeit wird auch für die Einbalsamierung des Patriarchen Jakob (Gen 50, 3) angegeben. Nach Herodot waren es 76 Tage[13].

In den Büchern, die über die Einbalsamierung berichten, geht nur von den Bändern die Rede, die um die Leichen gewunden wurden. Eine Abbildung des Vorganges der Einbalsamierung und der religiösen Zeremonien und Gebete, die sie begleiten[14], zeigt, daß die eigentlichen Binden, die den Mumien das charakteristische Aussehen gaben und der Leiche im ganzen und großen die Umrisse eines Menschenleibes in natürlicher Größe verliehen, nicht unmittelbar auf die Glieder des Toten aufgelegt wurden. Zuerst wurde eine Hülle angebracht, die die Glieder umschloß, dann wurden auf der Brust, in der Leibesmitte, bei den Knien und oberhalb der Fußsohlen Querbänder gelegt, die diese Hülle zusammenhielten. Nachdem dies geschehen war, setzte man (diesen Augenblick hält das Bild fest) mit den Bändern am obersten Querbande an und legte sie, während die (schon steife) Leiche auf einer Art Bock lag, so daß man unten durchfahren konnte, so an, daß die Querbinden als Fixierung für ein schönes, regelmäßiges Anlegen der Bänder, benützt wurden. Aus der Abbildung der Mumie des Königs Ramses II. gewinnt man den unbedingten Eindruck, daß sich unter den Bändern, die die Leibesmitte umschlingen, Stoffe befanden, die keine Bänder, sondern eine Art Hülle oder Füllung darstellten, worüber die Bänder gelegt wurden; ob es sich hiebei um ein einziges Stück Tuch oder um mehrere handelt, läßt sich freilich nicht entscheiden.

---

[13] Die Verschiedenheit der Zeitangaben ist vielleicht aus der verschiedenen Trauerzeit in verschiedenen Epochen zu erklären.

[14] F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, II, Sp. 1724—29, Embaumement, mit Reproduktion einer ägypt. Darstellung des Einbalsamierens Sp. 1727—28.

Die Einbalsamierung der Leichen reicher Ägypter war Sache der Ärzte[15]. So wird auch vom ägyptischen Josef erzählt, daß er die Einbalsamierung des Vaters den Hausärzten anvertraut habe (Gen 50, 2). Dies geschah möglicherweise, um den religiösen Zeremonien auszuweichen, die mit der Einbalsamierung verbunden waren, wobei Gebete zu den verschiedenen ägyptischen Göttern verrichtet wurden.

Der Bericht des Johannes über die Auferstehung des Lazarus legt nahe, daß die Juden die Leiche vor dem Umlegen der Linnenhülle ebenfalls mit einer Hülle umgaben. Wenigstens erklärt sich auf diese Weise am natürlichsten, daß Jesus, nachdem Lazarus gefesselt aus dem Grabe hervorgetreten war, zu den Umstehenden sagte: „Macht ihn los und laßt ihn gehen!" (Jo 11, 44.) Hätte sich unter den Binden nicht eine Hülle befunden, so hätte dieser Befehl nicht ohne weiteres ausgeführt werden können, das heißt, Jesus hätte ihn dann wohl gar nicht gegeben.

6. Kein Evangelist ordnet beim Erzählen alles so bedachtsam und überlegend wie Johannes. Wenn er das Vorgehen bei der Bestattung Jesu eingehend darlegt, so ist es klar, daß er damit jene Besichtigung des Grabes am Ostermorgen vorbereiten will, durch die er selbst zur Überzeugung gelangte, daß der Herr auferstanden war.

Zunächst erzählt Johannes, daß Nikodemus, der Ratsherr, eine Mischung aus Myrrhe und Aloe beistellte — eine Menge von ungefähr 100 Pfund, also gegen 30 Kilo —, damit man sie bei der Bestattung Jesu verwende.

Wer die Männer waren, die die Bestattung Jesu durchführten, darüber sagt Johannes nichts. Da die Bestattung aber sehr rasch vor sich gehen und außerdem eine feierliche Ehrung darstellen sollte, waren es sicher Männer, die ein solches nicht zum ersten Male taten. Bei dem Umstande, daß damals die Gewerbe noch nicht in der Weise wie heute geschieden waren, ist es ohne weiteres möglich, daß der Geschäftsmann, der die Spezereien lieferte, auch Fachleute zur Verfügung stellte, die man gegen Bezahlung in Dienst nehmen konnte und die dann die Krüge mit den Salben gleich vom Geschäfte weg zur Stelle beförderten, wo die Salbung stattfand.

Daß Nikodemus bei der Bestattung nicht selbst mithalf, ergibt sich aus der Art und Weise, wie Johannes zwischen ihm und jenen, die den Herrn bestatteten, unterscheidet. Der Satz, worin Johannes über den Vollzug der Bestattung berichtet, lautet: „Sie nahmen also (nachdem nämlich Nikodemus 100 Pfund Mischsalbe aus Myrrhe und Aloe bereitgestellt hatte) den Leichnam und banden ihn unter Beigabe der Aromata mit Linnenstreifen ein" (Jo 19, 40).

Wir wissen heute nicht mehr, in welchen Gängen man die Linnenstreifen um die Leiche Jesu legte; da die Einhüllung der Leiche jedoch eine religiös-rituelle Handlung darstellte, gab es dafür sicher bestimmte Regeln.

Ebenso ist sicher, daß diese Regeln irgendwie mit der Art und Weise zusammenhingen, wie die Ägypter bei der Einbalsamierung der Leichen vorgingen. Hiebei ist vorauszusetzen, daß der Salbung, wie dies bei den Juden Sitte war, eine Waschung des Leichnams vorausging[16].

Das Salböl wurde entweder so verwendet, daß man die Binden, wie dies in Ägypten geschah, darin eintauchte und sie mit Salböl tränkte

[15] Ebd. I, Sp.1427.

[16] Vgl. den Hinweis auf die Waschung der Leiche der Tabitha, Apg 9, 37.

oder so, daß man das Salböl auf die Binden aufgoß oder es über die schon umgelegten Binden schüttete. Da bei der Salbung des Leichnams Jesu eine ungewöhnlich große Menge von Salböl zur Verfügung stand, ist es sehr leicht möglich, daß man alle drei Verfahren nacheinander anwandte.

Im Evangelium des hl. Lukas findet sich eine Stelle, wo ein Bindenanlegen und ein Aufgießen von Öl, also eine Art Salben ebenfalls in einem genannt werden. Vom barmherzigen Samariter heißt es nämlich, daß „er verband, Öl und Wein aufgießend" (Lk 10, 34). Das Verfahren, wonach man in diesem Fall einen Verband anlegte und hiebei Öl und Wein verwendete, und das Verfahren, wonach man den Leichnam mit Bändern umwickelte und hiebei eine Mischung aus Spezereien beigab, müssen einander ähnlich gewesen sein, wie sie mit ähnlichen Worten wiedergegeben werden.

Von den 100 Pfund (30 Kilo) der Mischung aus Aloe und Myrrhe (Jo 19, 39) einen noch beachtenswerten Rest übrig zu lassen, wäre gegen vornehmes Fühlen gewesen. Nikodemus hatte diese große Menge zur Ehrung Jesu bestimmt. Sie nicht im Sinne des Spenders zu verwenden, hätte eine Schmälerung der Totenehre Jesu und eine Kränkung des Nikodemus, des Ratsherrn, eingeschlossen.

Wenn man nun bei der Bestattung 30 Kilogramm Myrrhe und Aloe mit zugesetztem Öl aufbrauchte, so setzte sogleich folgender Vorgang ein. Der Druck, der auf den fest angezogenen Binden lag und namentlich die starke Kapillarität bewirkten, daß das Öl rasch in die Linnenfasern eindrang. Die Harze, Myrrhe und Aloe, lösten sich im Öle auf; sie machten es klebrig und firnisartig. So bildete sich eine Hülle, die den Körper nach außen abschloß.

II. Johannes vor dem Grabe

1. Den Anlaß dazu, daß Johannes und mit ihm auch Petrus zum Grab aufbrachen, gab Maria Magdalena, die mit der Kunde vom Grabe kam: „Sie haben den Herrn aus dem Grabe weggenommen und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben!" (Jo 20, 2). Unter dem Eindrucke der Botschaft eilte Johannes, den Petrus hinter sich zurücklassend, durch die Gassen Jerusalems und durch das offene Tor zum Grabe Christi hinaus.

Auf dem Wege suchte er sich, wie das alle Menschen in ähnlichen Lagen machen, innerlich vorzustellen, in welchem Zustand er das Grab antreffen werde. „Sie haben den Herrn weggenommen!" hatte Magdalena gesagt. Die Leiche war also nicht mehr da, die Grabbank war leer. An die Möglichkeit, daß der Leichnam fort, die Tücher aber noch vorhanden sein könnten, dachte Johannes wohl noch nicht. Hat er es aber doch getan, so konnte er nur das eine annehmen, daß die Tücher in Unordnung daliegen würden.

Als Johannes die Vorhalle zum Grabe durchschritten hatte und dem niedrigen Eingange des Grabes nahegekommen war, beugte er sich, die Schritte verlangsamend, nach vorne und schaute in die Grabkammer hinein. Was er jetzt erblickte, stand in vollständigem Widerspruche zu dem, was er nach der Botschaft der Maria Magdalena erwartet hatte. Hier war etwas Ungewöhnliches vor sich gegangen! Er, der dem Petrus eben noch vorausgeeilt war, hielt inne, wartete, bis dieser nachkam, und ließ ihm den Vortritt zum Grabe.

2. Johannes macht über den Zustand und die Lage der noch vorhandenen Leichentücher Angaben, die er zunächst nicht als Ergebnis seiner eigenen, sondern als Ergebnis der Beobachtung des Simon Petrus anführt. Er sagt: „Petrus ging in die Grabkammer hinein. Da sah er die Linnenstreifen daliegen und das Kopftuch, das über dem Kopf gelegen war; dieses lag jedoch nicht mit den Linnenstreifen zusammen, sondern gesondert auf einem Platz zusammengewickelt da."

Der Satz des Johannes enthält folgende Angaben: Die Leichenbinden lagen noch auf der Grabbank; das Kopftuch war *ἐντετυλιγμένον*; das Kopftuch lag für sich gesondert da; das Kopftuch lag an einem eigenen Platz (*χωρίς*).

Da Johannes bei der Grablegung eigens erwähnt, daß der Leichnam unter Beigabe von 30 Kilo Mischsalbe aus Myrrhe und Aloe mit Binden umwunden wurde, kann unter diesem „Daliegen der Tücher" nur das eine gemeint sein, daß sie sich noch in jenem Zustande befanden, den sie beim Umhüllen der Leiche angenommen hatten. Da sich die Binden aneinander festgesaugt hatten, hätte es ja einer höchst umständlichen Arbeit bedurft, um sie voneinander zu lösen und in eine andere Form zu bringen.

Für Johannes selber ist jedoch das, was er vom Kopftuche sagt, viel wichtiger. Er wird hierauf entsprechend ausführlicher. Vom Kopftuche sagt er nämlich: 1. daß es gewickelt war, 2. daß es getrennt von den Leichenbinden, 3. daß es an einem eigenen Platze lag.

Könnte man das Wort *ἐντετυλιγμένον* mit „zusammengefaltet" übersetzen, so ließe sich annehmen, daß Jesus nach der Auferstehung das Kopftuch so zusammengelegt und als Zeichen dafür zurückgelassen hatte, daß er auferstanden war. Nun ist aber diese Übersetzung für das Wort *ἐντετυλιγμένον* ausgeschlossen[17]. Lukas und Matthäus gebrauchen das Wort *ἐντυλίσσω* dementsprechend auch von dem Umhüllen Jesu mit den Linnenbinden (Lk 23, 53; Mt 27, 59).

Wenn Johannes vom Kopftuche Jesu sagt, daß es gewickelt gewesen sei, so bedeutet das also dasselbe, wie wenn er vom Kopftuch des Lazarus sagt, daß es um den Kopf gewickelt worden sei. Im ganzen Zusammenhang muß diese Aussage des Johannes bedeuten, daß die Wicklungen des Kopftuches wie die der Linnenbinden nicht aufgelöst, sondern in der Form erhalten waren, die sie beim Verhüllen des Hauptes Jesu angenommen hatten; sie waren höchstens eingesunken.

Vom Kopftuche bemerkt Johannes nun eigens, daß es nicht „mit den Linnenbinden zusammenlag". Dieser negativen Bestimmung des Ortes läßt Johannes allsogleich eine positive folgen und erklärt, daß das Kopftuch *χωρίς*, also abgesondert an einem eigenen Orte lag. Der Satz des Johannes könnte an und für sich schließlich bedeuten, daß das Kopftuch sich noch an derselben Stelle befand, wo es das Haupt Jesu vor der Auferstehung umhüllt hatte. Man fragt sich aber mit Recht, warum

---

[17] *ἐντυλίσσειν* hängt mit *τύλος, τυλόω*, knoten, schwielig machen, und, vielleicht noch enger, mit *τύλη* zusammen. *τύλη* = Tragkissen, Wulst auf dem Kopf der Träger; Kissen, Matratze. Davon *τυλίσσειν*, nach H. G. Liddell—R. Scott, A Greek—English Lexikon (1940), „to twist", „to roll up". So schon Henricus Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae (Paris, Didot), VII s. v.: *in modum culcitrae convolvo;* und der Grammatiker Phrynichus: *τύλην, εἰ καὶ ἔθροις πον, σὺ πνέφαλον* (Polster) *λέγε*; W. G. Rutherford, The New Phrynichus (1881) S. 256. — Dementsprechend bedeutet *ἐντυλίσσειν* einwickeln, einrollen.

dann Johannes nicht einfachhin sagt, daß sowohl die Linnenbinden als auch das Kopftuch noch an der gleichen Stelle wie früher lagen. Da Johannes die Lage des Kopftuches als etwas besonders Auffallendes hinstellt, ist daher anzunehmen, daß das Kopftuch sich eben nicht unverrückt am gleichen Platze befand, wo es das Haupt Jesu umhüllt hatte.

Wenn aber das Kopftuch wohl noch gewickelt war, sich aber nicht mehr an der gleichen Stelle befand, wo es nach dem früheren Aufliegen des Kopfes sich hätte befinden müssen, dann war es von Jesus selbst von dort weggenommen und für sich allein hingelegt worden. Dann aber hatte Jesus dem Kopftuche diesen Platz aus dem Grunde angewiesen, um den Aposteln ein Zeichen zu hinterlassen, daß er, wie er vorausgesagt hatte, auferstanden war und bei seiner Auferstehung ihrer gedacht und eben darum ihnen ein Zeichen hinterlassen hatte.

Die Felsbänke für die Leichen sind, wie die heute noch vorhandenen Gräber zeigen, nie länger als für die Aufnahme eines Leichnames erforderlich ist. Wenn die Linnenumhüllung des Leichnams Christi noch wie früher auf der Grabbank lag, so fiel jede, auch die geringste Verschiebung des Kopftuches im Verhältnis zu den in der ursprünglichen Lage verbliebenen Linnenbinden sofort auf.

Als voller Inhalt des Berichtes ergibt sich also folgender Befund: Die Linnenhülle und das Kopftuch befanden sich am Ostermorgen in einem Zustande, der eine Entnahme der Leiche aus den Hüllen und eine Entfernung derselben aus der Grabkammer einfachhin ausschloß. Jesus war verklärten Leibes auferstanden und hatte die Hüllen nach Art eines Geistes durchdrungen. Während die Linnenhüllen in den noch vorhandenen Wickelungen an der Stelle lagen, wo die Leiche geruht hatte, befand sich das Kopftuch im Gegensatz dazu nicht mehr dort, wo es das Haupt des Herrn umhüllt hatte, sondern war durch Jesus von dort aufgehoben und an einen neuen Platz gelegt worden. Darin lag eine Botschaft Jesu an die Beschauer: Seht, ich bin auferstanden, wie ich vorausgesagte, bin wieder lebendig! Mein Leib befindet sich freilich nicht mehr in einem Zustande, wo ich der Kleider und Hüllen bedarf! Ich habe euch nicht vergessen!

Johannes faßt den Eindruck, den die Betrachtung des Zustandes der Leichentücher auf ihn machte, in die zwei Worte zusammen: „Er (Johannes) sah es und glaubte!"

Der Satz des Johannes: „Er sah es und glaubte" klingt ähnlich wie der berühmte Spruch Cäsars: „Ich kam, sah, siegte!" Er hat auch den gleichen Sinn; er bringt das unmittelbare Aufeinanderfolgen der zwei Vorgänge „Sehen und Glauben" zum Ausdrucke. Der Anblick der Tücher bot für den Beschauer eben einen unmittelbaren Beweis für die Tatsache der Auferstehung Jesu.

Man hat aus der Darstellung des Johannes auch schon herauslesen wollen, daß nach der Besichtigung der Tücher wohl Johannes, nicht aber Petrus, sein Begleiter, geglaubt habe. Dieser Schluß ist unberechtigt. Richtig ist, daß Johannes über den Eindruck, den die Besichtigung der Tücher auf Petrus machte, geflissentlich nichts aussagt. Daneben kann jedoch ohne weiteres zugegeben werden, daß Petrus beim Anblicke der Tücher noch nicht so in der Weise wie Johannes glaubte. Es war auch hier ähnlich wie später, als Jesus sich am Ufer des Sees zeigte. Die Seele des Johannes besaß ein eigenes Fassungsvermögen für das Gött-

liche. Aus den angeführten Gründen überging Johannes jede Äußerung über das Verhalten des Petrus.

Diese Auffassung ist auch mit dem gekürzten Berichte über den Gang zum Grabe sehr gut vereinbar, den Lukas gibt. Darin heißt es, daß Petrus über das, was geschehen war, in Staunen versetzt wurde. Vielleicht hat gerade dieser unvollständige Bericht des Lukas den Anlaß dazu gegeben, daß Johannes über diese Begebenheit als Augenzeuge ausführlich berichtete. Wenn Jesus dem heiligen Petrus in der Folge allein erschien, so bildet dies die Lösung der Spannung, die ihn gefangen hielt.

Daß die Auferstehung Jesu aus dem Zustande der Tücher mit Sicherheit zu erkennen war, das setzen auch die Worte des Engels an die Frauen voraus: Der Engel sprach zu den Frauen: „Fürchtet euch nicht! Ich weiß ja, daß ihr Jesus sucht, den Gekreuzigten! Er ist nicht hier, er ist auferstanden, wie er vorausverkündet hat. K o m m t h e r, s e h t d e n O r t a n, w o e r g e l e g e n w a r!“ (Mt 28, 5—6).

Die Aufforderung des Engels hat nicht den allgemeinen Sinn, sich die Grabbank anzusehen, auf die man den Herrn gelegt hatte. Die kannten sie ja von der Bestattung her. Die Worte enthielten vielmehr die Weisung, näherzutreten und die Grabbank mit den Tüchern genau zu besehen und sich so mit eigenen Augen von der Tatsache der Auferstehung zu überzeugen.

Wären die Frauen nicht voller Verwirrung, wie sie eben waren und blieben, davongeeilt, ohne das Grab zu besehen, so hätten sie ebensogut wie später Johannes aus der Lage der Tücher erkennen können, daß Jesus sich in verklärtem Zustand aus den Umhüllungen erhoben hatte.

Am Abende des Ostertages waren dann die Apostel selbst Zeugen dessen, daß Jesus auf die gleiche Weise, wie er in der Frühe die Linnenhülle durchdrungen hatte, nunmehr auch die Wände des Saales durchdrang und so vor ihnen erschien.

DIE SAKRAMENTALE LOSSPRECHUNG ALS RICHTERLICHER AKT

Von Josef Ternus S. J., Büren

1.

Um es gleich vorweg zu sagen: es geht in dieser Frage letztlich um einen der empfindlichsten Teilbereiche der allgemeinen Lebensspannung, die sich in der denkerischen Reflexion als Stachel des Problems „Religion und Recht" darstellt. Immer wieder wird behauptet, „Religion" als Quellbezirk der innigsten Innerlichkeit, Selbsthaftigkeit und Gottunmittelbarkeit stehe in urfeindlichem Gegensatz zum „Recht" als Ausdruck des nach außen genormten Lebens unter dem Gesetz. Aber auch immer wieder ist darauf hingewiesen worden, daß das, was anderer Art oder Gattung ist, nicht darum auch feindgegensätzlich sein müsse zum artverschiedenen Gegenüber seines Selbst. Im Gegenteil: alles endliche Leben beruht auf Gegensatzspannung und empfängt von da gerade seine stärksten An- und Auftriebe. Das gilt nicht nur im niederen biologischen, sondern auch im höheren geistigen Bereich. Zum Beispiel entspringt aus dem seinshaften Lebensursprung des Kindes von seinen Eltern ein urtümliches Pietätsverhältnis, das schon die Gegensatzspannung von Recht und Liebe in sich trägt und immer ausgeprägter in Erscheinung treten läßt. So setzt auch die seinsmäßige Gottgebundenheit des Menschen ursprüngliche Rechte Gottes voraus, in denen die Majestät Gottes einen Herrschaftsanspruch bekundet, der Macht und Heiligkeit zumal in sich befaßt. In diesem Urrecht aller Rechte — dem *fas divinum* — gründet die unverletzliche Heiligkeit aller irdischen Rechte im natürlichen Bereich. Darum weist auch das rein weltliche Recht letztlich über sich hinaus und offenbart in seinem echten Gewissensanspruch einen hoheitlichen Abglanz jener Gerechtigkeit, die nicht nur ideal transzendent, sondern auch theonom begründet ist.

Dort wo in der Religion der Lebensnerv einer streng persönlichen und welterhabenen Gottesidee intakt ist, begegnet uns unter den Gottesattributen gerade auch die Gerechtigkeit als durchgehender, hervorstechender Zug im Gottesbild. Es liegt in der Natur der gefallenen Menschheit und der seit der Erbsünde gestörten Ordnung in der Welt, daß der Gedanke der Gerechtigkeit so außerordentlich stark in den Vordergrund des Bewußtseins tritt. Der Gedanke der urverbundenen Lebensgemeinschaft und Liebe ist damit in der religiösen Vorstellung nicht entmächtigt, aber für das lebenswahre Empfinden des religiösen Menschen vom Menschen her relativiert.

Das Problem „Recht und Religion" verschärft sich auf der höheren Ebene der positiven Offenbarungsreligion. Man hat der alttestamentlichen Religion zum Vorwurf gemacht, daß sie mit einer ausgeprägt juristischen Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch das Wesen der Religion verfälscht habe. Der Vorwurf wird dadurch nicht wesentlich abgeschwächt, daß man dieses Rechtsverhältnis im Zusammenhang des Bundesgedankens sehen will. Denn auch in diesem Partnerverhältnis, dessen Initiative bei Gott liegt, steht doch im Hintergrund unaufhebbar eine Idee der Gerechtigkeit, an die auch die freie Initiative Gottes, seine Bundestreue und das Walten seiner Bundesherrschaft als Voraussetzung und Basis gebunden bleibt. Gewiß

ist diese Norm der Gerechtigkeit nicht ein idealgültiges Firmament, das sich noch über Gott und Mensch als Bundespartnern wölbt, sondern Gott selbst ist als die Heiligkeit in Person sein eigenes Gesetz und hat für seinen unerforschlichen Ratschluß keinen fremden Ratgeber. Sobald aber das Verhältnis von Gott und Mensch über das Schöpfungsverhältnis hinaus grundlegend im Rahmen einer bundesrechtlichen Satzung zwischen Gott und Bundesvolk als Vertragspartnern gesehen werde, wie es im AT geschehe, sei das Wesen der Religion verfälscht, weil verrechtlicht. Und dieser Fehlansatz komme in der spätsynagogalen Auffassung und Handhabung des Thorabundes nur zu seiner kraß widerreligiösen Ausblüte und verderblichen Frucht.

Die zunächst reine Religion der Liebe im Neuen Bund wäre — so wird weiterhin gesagt — im Zuge einer urchristlichen Verfälschung auf der Bahn der Verkirchlichung ebenfalls einem Verrechtlichungsprozeß anheimgefallen. Statt Pneuma Organisation, statt Charisma Hierarchie, statt Gnadenmacht Heilsanstalt, statt Evangelium Kirche, statt Religion Recht. Die Hierarchie beansprucht lehramtliche Gewalt und kultsakramentale Macht. In der Abstufung nach Bischof, Priester und Diakon wird die bußsakramentale Gewalt dem Bischof und dem ihm nachgeordneten, von ihm abhängigen Presbyterium vorbehalten. Wie die Ausstoßung aus der Kirche und die Wiederzulassung, so gilt auch die Bußauflage und die Lossprechung als Akt richterlicher Gewalt im Rahmen des Priestersonderrechts.

2.

Aber auch dort, wo man keineswegs dem falschen Purismus einer rechtsfreien Religiosität huldigt, wo man den paulinischen Gegensatz „Gesetz und Evangelium" nicht protestantisch oder modernistisch auch auf das Verhältnis von „Rechtskirche und Liebeskirche" überträgt, wo man die hoheitliche Gewalt im Lehr-, Priester- und Hirtenamt der Kirche nicht als Fremdkörper oder als natürliches Entwicklungsprodukt in der spontanen Ausformung der christlichen Lebensgemeinschaft zur sichtbaren Erscheinung ihrer mehr oder minder opportunen Gesellschaftsform, sondern als urgegebene Rechtsgestalt göttlicher Einsetzung anerkennt, — auch dort, also im streng innerkatholischen Raum, stoßen sich immer wieder Gläubige an dem Gedanken, daß ausgerechnet das Osterfriedenssakrament der sakramentalen Lossprechung unter dem Zeichen des Gerichtes und eines richterlichen Aktes soll eingesetzt worden sein. Und es fehlt nicht an Theologen, die aus rein wissenschaftlichen Gründen die These vom richterlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung in Frage stellen oder auch glatt verneinen. Hoheitliche Hirtengewalt, ja; Betätigung einer richterlichen Funktion im streng fachlichen Sinn des Wortes, nein! Da unlängst der hochgeschätzte Münchener Kanonist Klaus Mörsdorf[1] in einem bedeutsamen Artikel den eigentlich richterlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung aus reicher kanonistischer, bußgeschichtlicher und allgemeintheologischer Kenntnis heraus verneint hat und sich für diese Ansicht u. a. auch auf die Autorität des bekannten römischen Kanonisten Card. Michaele Lega beruft, sind die Dogmatiker auf Gegenäußerung angesprochen. Denn sie vertreten, wie Mörsdorf selbst sagt, durchgängig die gegenteilige These.

[1] Kl. Mörsdorf, Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung: Trierer Theologische Zeitschrift 1948, 335—348.

Daß in der altkirchlichen Bußpraxis hoheitliche Hirtengewalt *(iurisdictio)* getätigt wurde, ergibt sich aus dem Verlauf des kirchlich geregelten Verfahrens: Ausschließung des Sünders von der Kirchengemeinschaft am Beginn, seine Wiederzulassung am Ende. Da die Zulassung grundsätzlich nur Trägern der priesterlichen Weihegewalt zustand, ergibt sich die Tatsache, daß die mit der Zulassung zur vollen Kirchengemeinschaft gewährte Lossprechung von Sünden sowohl der jurisdiktionellen Gewalt wie der Weihegewalt zugeschrieben wird, wenngleich damit noch nicht die inneren Zusammenhänge in dieser Wirkungseinheit klargestellt sind.

Der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, wie er im früher allgemein üblichen öffentlichen Bußverfahren formell zum Ausdruck kam und sich im Zusammenhang desselben wohl unterschied von der Bannstrafe rein als solcher, kommt im geheimen Bußverfahren, wie es längst allein üblich geworden ist, als gesondert ausdrückliches Teilverfahren nicht mehr zur Anwendung. Nach Mörsdorf wäre er allerdings „auch heute noch dadurch sichtbar gegenwärtig, daß der schwere Sünder durch das kirchliche Recht von der Teilnahme an der eucharistischen Tischgemeinschaft ausgeschlossen ist (CJC 856)" (a. a. O. 346). Die mit der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft im alten Bußverfahren verbundene Bußauflage hat sich auch im heutigen Bußverfahren noch erhalten, wenn auch ihre Ableistung für gewöhnlich erst nach der Lossprechung erfolgt, unbeschadet der notwendigen Willensbereitschaft zur Übernahme der auferlegten Buße vor der Lossprechung.

Der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, der im alten Bußverfahren über den bußwilligen schweren Sünder in der Regel formell und bald auch rituell ausgesprochen wurde, und die damit verknüpfte Bußauflage standen im Zeichen des Gerichtes, während die mit der Wiederzulassung zur Kirchengemeinschaft verbundene Lossprechung im Zeichen der Begnadigung stand. Nicht als ob der formelle und rituelle Kirchenausschluß nun etwa — wie beim Kirchenbann — nur Gericht und Strafe gewesen wäre. Der Kirchenausschluß im Zusammenhang des Bußverfahrens war von vornherein schon auf die Erneuerung der Kirchengemeinschaft hingeordnet, stand als gewährte Zulassung zur Kirchenbuße schon im Zeichen der Gnade. Wenn andererseits die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft und die sakramentale Lossprechung von Sünden betont im Zeichen der Gnade stehen, so scheint in deren Vollzug kein richterliches Moment miteinzugehen, es sei denn im weiteren, mehr vulgären Sinn des Wortes, unter dem auch die hoheitliche Hirtengewalt als *iurisdictio* bezeichnet wird.

Für die Verneinung des eigentlich richterlichen Charakters der sakramentalen Lossprechung führt Mörsdorf das Urteil des vormaligen Rotadekans und heutigen Kardinals Michaele Lega an. Die aus dessen großem kanonistischen Werk „Commentarius in iudicia ecclesiastica"[2] angeführte Stelle ist allerdings eine mehr beiläufige Bemerkung, die im Zusammenhang über Vergehensarten als Objekt kirchlichen Strafgerichtes fällt. Delikt im kirchenrechtlichen Sinne ist nach can. 2195 nur dann gegeben, wenn es sich um eine sittlich zurechenbare äußere Verletzung eines Gesetzes handelt, das unter einer, wenn auch vielleicht nicht näher bestimmten kanonischen Sanktion steht. Dazu bemerkt nun Lega an der angeführten Stelle: *Nam „de internis non*

[2] Vol. III, curante Vitt. Bartoretti, Rom 1941, S. 179 f.

iudicat Ecclesia" — *nempe in foro iudiciali; et si habeatur non delictum, sed peccatum, de hoc iudicat Ecclesia in foro interno poenitentiali per voluntariam iurisdictionem.* Mehr wird an dieser Stelle nicht gesagt. Man wird aber hinzunehmen müssen, daß Lega unter Berufung auf can. 201 § 3 „*iurisdictio voluntaria*" mit „*iurisdictio non-iudicialis*" gleichsetzt und an der im I. Band (S. 6) gebrachten Erklärung festhalten will: *Iurisdictio, sive ordinaria sive delegata, est voluntaria quoties actus ponuntur quin interferatur contentio iudicialis.*

3.

Nun ist aber in Hinsicht der sakramentalen Lossprechung festzuhalten: 1. Sowohl die dogmatische Theologie bis heute wie auch die klassischen Kanonisten des 17. und 18. Jh., wie endlich auch der Cod. Iur. Can. sehen die *absolutio sacramentalis* als einen eigentlichen *actus iudicialis* an. 2. Der scheinbare Widerspruch zwischen can. 201 (wonach die sakramentale Lossprechung unter die *iurisdictio non-iudicialis* = *voluntaria* fiele) und can. 870 (wonach sie ausdrücklich als *iudicialis absolutio* bezeichnet wird, womit dann auch wieder can. 888 übereinstimmt) ist aus jenen rechtsgeschichtlich bedingten Unebenheiten eines schwankenden Sprachgebrauchs zu erklären, über den gerade Mörsdorf in seinem Werk über die Rechtssprache des Cod. Iur. Can. (Paderborn 1937) als Spezialist gehandelt hat. 3. Mörsdorf wiederum spricht es selbst aus, daß in der neueren Kanonistik durch die schlechthinnige Gleichsetzung von *iurisdictio voluntaria* und *potestas non-iudicialis* die Begriffsschärfe und gegenseitige Abhebung in etwa gelitten hat, wie andererseits die Gleichsetzung von *iurisdictio contentiosa* und *potestas iudicialis* gegenüber der altrömischen Unterscheidung, die auch eine außergerichtliche Jurisdiktion kennt, eine Begriffsverengerung darstellt und als Bedeutungswandel im Sprachgebrauch gelegentlich verwirren kann (vgl. a. a. O. 342).

Doch davon ganz abgesehen, kann jedenfalls darüber kein Zweifel bestehen, daß der Cod. Iur. Can. ganz in Übereinstimmung mit der dogmatischen Theologie und den klassischen Kanonisten des 17. und 18. Jh. — wie Mörsdorf selbst zugibt (a. a. O. 343) — in der sakramentalen Lossprechung einen richterlichen Akt sieht und diese Bezeichnung offenbar im strengen Wortsinn versteht. Im Sakramentsrecht beginnt der Titel IV, De Poenitentia, grundlegend mit dem Wortlaut des can. 870: *In poenitentiae sacramento, per iudicialem absolutionem a legitimo ministro impertitam, fideli rite dispositio remittuntur peccata post baptismum commissa.* Daß in dieser für den ganzen Titel aller Bußkanones grundlegenden Bestimmung kein *ad instar* oder *velut* oder dergleichen angebracht wird, ist bei der Strenge des kanonistischen und hier sogar gesetzgeberischen Stiles von höchster Bedeutung für die Auslegung auf eigentlichen oder uneigentlichen Sinn des Terminus *iudicialis*. Der e i g e n t l i c h e Sinn wird sodann bestätigt durch can. 888 § 1, der dem Beichtvater sein zweifaches Amt ins Gedächtnis ruft: *Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae iustitiae simul et misericordiae ministrum a Deo constitutum esse ut honori divino et animarum saluti consulat.* Wie man nicht daran zweifeln kann, daß der Beichtvater *medicus* im eigentlichen und nicht nur übertragenen Sinne ist — ein Seelenarzt im höheren Sinne als der Psychotherapeut —, so ist auch sein Amt als *iudex* nicht im vulgären oder im uneigentlichen, sondern

durchaus im fachlichen und eigentlichen Sinn verstanden, wenn auch sein Forum im inneren Gewissensbereich und im höheren sakramentalen Bereich liegt. Es wäre ja positivistische Willkür, das Wesen von Gericht, Richteramt und Rechtsprechung nicht aus allgemeinen und naturrechtsphilosophischen Grundbestimmungen zu entnehmen, sondern von vornherein auf staatsrechtliche Basis stellen zu wollen. Der Cod. Iur. Can. bleibt sich auch konsequent, wenn er in can. 201 § 2 erklärt: *iudicialis potestas, tam ordinaria quam delegata, exerceri nequit in proprium commodum aut extra territorium*, dann aber sofort ausdrücklich die *potestas ordinaria absolvendi* von diesem einschränkenden Territorialprinzip ausgenommen wissen will, indem er u. a. auf can. 881 § 2 verweist, wo es heißt: *Qui ordinariam habent absolvendi potestatem, possunt subditos absolvere ubique terrarum.*

Daß die dogmatische Theologie das richterliche Urteil der sakramentalen Lossprechung durchaus im fachlichen Sinn verstanden wissen will, gibt Mörsdorf ausdrücklich zu. Es gehe „eindeutig daraus hervor, daß sie sich darum bemüht, durch Vergleiche mit dem richterlichen Urteil in Streit- und Strafsachen die Richtigkeit der These zu erhärten" (a. a. O. 343). Nicht aber anerkennt Mörsdorf die bei den Dogmatikern herkömmliche Berufung auf das Trienter Konzil.

Gewiß belege das Tridentinum (sess. XIV. can. 9) diejenigen mit dem Anathem, die leugneten, daß die sakramentale Lossprechung ein richterlicher Akt sei, aber es sei nicht zu erweisen, daß das Konzil hier von einem richterlichen Urteil im fachlichen Sinne habe reden wollen. Im Gegenteil. Der definitorische Kanon 9 sei zu lesen im Lichte des erklärenden Kapitels 6 der gleichen Sitzung, wo ausdrücklich gesagt werde: die Lossprechung des Priesters sei „Ausspendung eines fremden Gnadengeschenkes", und diese priesterliche Amtswaltung gegenüber der laizistischen protestantischen Auffassung vom *nudum ministerium* dahin näher gekennzeichnet werde: *ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur.* Schon dieses zweimalige „gleichsam" *(ad instar, velut)* lasse hinreichend erkennen, daß das Konzil mit *actus iudicialis* hier nicht einen richterlichen Akt im fachlichen Sinne eines gerichtlichen Verfahrens gemeint habe. Hätte es einen solchen benennen wollen, so hätte es „sicher in der Sprache seiner Zeit, d. h. in den dem alten kanonischen Recht geläufigen Kategorien der *iurisdictio voluntaria* und *contentiosa* gesprochen" (a. a. O. 345). Dem Konzil sei es einzig darauf angekommen, den Protestanten gegenüber zu betonen, daß bei der sakramentalen Lossprechung hoheitliche Hirtengewalt zur Anwendung komme. Kenne doch selbst der heutige kirchliche Sprachgebrauch noch den Begriff der *iurisdictio* im weiteren Sinn, der alle Funktionen der hoheitlichen Hirtengewalt unter sich befaßt. Wenn also beim Tridentinum von *superiores et legitimi iudices* (cap. 7) bzw. von *praesides et iudices* (cap. 5) die Rede sei, so müsse das aus dem damals geläufigen und durchaus als fachlich gewerteten Sprachgebrauch im weiteren Sinn von kirchlichen Hoheitsträgern verstanden werden, nicht aber von Trägern richterlicher Gewalt im engeren Sinne des Wortes.

4.

Gegen diese Auslegung des Tridentinums erheben sich, wie uns scheint, schwerwiegende Bedenken. Selbstverständlich ist an dem von Mörsdorf mit Nachdruck hier angeführten Grundsatz festzuhalten:

„Historische Quellen können und dürfen nur aus der Sprache ihrer Zeit gewürdigt werden" (a. a. O. 345). Nun aber die Frage: Haben die Dogmatiker der nachtridentinischen Zeit den methodischen Fehler begangen, „das Sprachverständnis einer späteren Zeit an frühere Quellen heranzutragen"? Die Antwort hängt ab vom Befund der Quellen und dem Sprachverständnis der damaligen zeitgenössischen Theologie.

Was die Quellen betrifft, so sind wir bis heute, da die neue kritische Ausgabe des Tridentinums im Auftrag der Görresgesellschaft noch nicht soweit gediehen ist, auf die Theinersche Ausgabe der Acta Authentica SS. Oecumenici Concilii Tridentini angewiesen. Da sie aber die offiziellen Sitzungsprotokolle des Konzilsekretärs Angelo Massarelli ausführlich bringt, sind wir in der Lage, die Meinung der Konzilsväter über den Sinn ihrer Definition des richterlichen Charakters der sakramentalen Lossprechung mit aller nur wünschenswerten Klarheit festzustellen[3].

Doch zuvor noch eine mehr allgemeine Bemerkung zur Interpretation der Konzilsdefinition und des zugehörigen Lehrstücks, wie sie in der feierlichen Sitzung am 25. November 1551 verkündigt wurden. Mörsdorf meint: „Dem Konzil war es allein darum zu tun, gegen die Irrlehre der Reformatoren festzustellen, daß die Lossprechung ein Akt hoheitlicher Gewalt der Kirche *(iurisdictio)* ist und nicht eine (ohne kirchliche Vollmacht oder gar von einem Laien zu erbringende) bloße Dienstleistung *(nudum ministerium)*, durch die verkündet oder erklärt werde, dem Bekennenden seien die Sünden nachgelassen, sofern er nur glaube, daß er losgesprochen sei" (a. a. O. 344). Nun hat aber schon auf dem Konzil selbst der Bischof von Bossano am 14. November 1551 ausdrücklich betont: *s. synodus non solum haereses confutare, sed et veritatem astruere debet* (Theiner I, 577 b). Zudem hatte es in Art. XII der Apologie der Augsburgischen Konfession ausdrücklich geheißen: *Nam quod obiciunt quidam, iudicem prius debere cognoscere causam priusquam pronuntiat, hoc nihil ad rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est iudicium seu lex*[4]. Mit anderen Worten, es ging auch in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren nicht nur um die Frage der Jurisdiktion überhaupt, sondern auch um den spezifisch richterlichen Charakter der Absolution.

So faßte es auch z. B. Melchior Cano auf, als er am 24. Oktober 1551 auf die Argumente der Neuerer gegen die katholische Bußauffassung eingehend u. a. ausführte: *Et sicut in iudiciis saecularibus confessio rei, actus poenitentis et vindicta iudicis sunt partes illius causae iudicialis, ita et in hoc iudicio spirituali* (Theiner, I, 544 b). Aus der gleichen Auffassung heraus begründet er die Notwendigkeit der Beicht unter Berufung auf Jo 20 mit den Worten: *alias Christus instituisset*

---

[3] Massarelli merkt eigens zum 20. Oktober 1551, dem Tag, an dem die Verhandlungen in der Theologenkongregation über das Bußsakrament und die letzte Ölung einsetzten, an, er halte die Darlegung der Redner fest *non quidem per singula verba, sed in summa quadam; quando sat sit et hisce meis notationibus s. synodum posse intelligere, quid quisque theologus super propositis articulis senserit. Ad hoc enim ego his congregationibus assisto; idque praecipuum ex officio mihi onus incumbit* (Theiner I, 533 a).

[4] Vgl. die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, Göttingen 1930, S. 273.

stultum iudicium, si absque causae cognitione sacerdos iudicaret, neque cognoscere potest, quid facturus sit de peccatore sacerdos, nisi eius peccata prius audiat[8]. Mehrfach wird von den Theologen der Vergleich mit dem weltlichen Gerichtstribunal angezogen (s. Theiner a. a. O. 546 a; 552 a; 573 b). In dieselbe Richtung weist aber auch der gelegentliche Hinweis auf das Bußgericht als sakramentale Vorwegnahme des göttlichen Richterspruchs beim Endgericht (s. ebd. 547 a).

In dem Entwurf der Lehrstücke über das Bußsakrament, wie er für die Prüfung in der Deputiertenkongregation ausgearbeitet und am 16. November vorgelegt worden war, stand denn auch schon im 2. Kap. jener Text, der — von einer kleinen stilistischen Änderung abgesehen — unverändert in die endgültige Fassung übernommen worden ist: *Nam hos (sc. domesticos fidei), si se postea crimine aliquo contaminaverint, non iam repetito baptismo ablui, cum id in Ecclesia catholica nulla ratione liceat, sed ante hoc tribunal tamquam reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum poenitentes confugerint, possent liberari* (Theiner I, 582 b).

Lehrreich ist auch ein Vergleich des 6. Kap., wie es im ersten Entwurf vorlag, mit dem wesentlich verkürzten Wortlaut in der Endgestalt. Im Entwurf stand zu lesen: *Eam igitur absolutionem praesenti decreto s. synodus tradit, a sacerdote iudiciali more ac per sententiam conferendam, quae verbis conceptis et praescriptis cum recta intentione pronuntietur. Quamobrem peccatores ante hoc tribunal, tamquam reos et testes atque accusatores adversus seipsos sisti oportuit, quos quia sacerdotes sine eorum spontanea confessione absolvere pro voluntate non possunt, pro officio suo debent eorum conscientias diligenter explorare, ut pro qualitate criminum tales sententias in hoc spirituali foro proferre valeant quas supremus iudex ut ratas et validas sua auctoritate confirmet in coelis. Quamvis enim absolutio alieni beneficii sit dispensatio ...* (Theiner I, 586 b). Vorausgeschickt war die Ablehnung der protestantischen Auffassung von der Absolution als einem *nudum ministerium annuntiandi evangelium seu declarandi confitenti remissa esse peccata, ut quidam hallucinantur* (ebd. a. a. O.). Die stark kürzende und zum Teil umstellende und abändernde Endgestalt des Lehrstücks, wie es am 25. November zur Verkündigung kam, bringt den Passus in der Form: *Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuniatur* (Denz. n. 902).

Damit stoßen wir auf die Frage, ob mit der Sprechweise *ad instar* bzw. *velut* — wie Mörsdorf meint — „das Konzil klar zu erkennen gebe, daß es mit *actus iudicialis* nicht einen richterlichen Akt im fachlichen Sinne meint" (a. a. O. 345). Demgegenüber kann man zunächst

[8] Kurz zuvor — im Jahre 1550 — war in Salamanca Canos relectio de sacramento poenitentiae erschienen, wo er sich schließlich, wenn auch zögernd, für die negative Ansicht in der Frage entscheidet, ob im Notfall ein nur allgemeines Sündenbekenntnis für eine sakramentale Lossprechung genüge, und sich wiederholt als Hauptgrund darauf beruft, es handle sich einsetzungsgemäß um ein *sacramentum iudiciale*, das richterliche Kenntnis der Einzelsünden fordere; vgl. Fausto Cappelli, Confessio generica et iudicium sacramentale, Venedig 1939, S. 22 ff.

darauf hinweisen, daß jene Partikeln durchaus nicht immer diminutiven Sinn zu haben brauchen. Der in ihnen zum Ausdruck kommende vergleichsweise Sprachgebrauch braucht auch nicht auf einer rein äußeren Ähnlichkeit zu beruhen, sondern kann ebensogut den Fall vor Augen haben, wie er beim Vergleich von *forum profanum* und *forum spirituale* zutrifft, worauf sich ja gerade der Wortlaut des Entwurfs gestützt hatte. Wer möchte im Ernst bestreiten wollen, daß im 2. Kap. des endgültigen Lehrstücks die Formulierung *„ante hoc tribunal tamquam reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam ... possent liberari"* (Denz. 895) ohne jede Sinnänderung es vertrüge, wenn man statt *tamquam* hier *velut* gesetzt sähe? Hatte doch auch umgekehrt der Wortlaut des Entwurfs im 5. Kap. das *„tamquam praesides et iudices ... sententiam pronuntiarent"* zu *„iudices"* den in die Endgestalt nicht mitübernommenen Zusatz gemacht: *in quodam veluti tribunali* (Theiner I, 584 b), als dort gewiß nicht als Abschwächung gemeint war. Fahren doch beide — der Entwurf sowohl wie die Endgestalt — im nächsten Satz fort: *Constat enim (autem), sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse.*

Nirgends in dem von Massarelli ausführlich mitgeteilten Verlauf der Diskussion, weder in den Vorberatungen der Theologen, noch in den Beratungen der Konzilsväter selbst ist dieser Punkt strittig gewesen. Beachtet man, wie andere zum Teil minutiöse Änderungen in der Textvorlage beantragt wurden, so kann kein Zweifel bestehen, daß man in der sakramentalen Lossprechung einen wirklich richterlichen Akt anerkannt wissen wollte, der im geistlichen Forum eine echte Analogie zum gerichtlichen Verfahren im weltlichen Forum darstellt. Das *dissimile* in der Analogie hebt das *simile* nicht auf und drückt es bei der echten inneren Analogie auch nicht auf eine rein äußerliche Ähnlichkeit herab.

5.

Zum Überfluß können wir noch die Bestätigung aus der zeitgenössischen Theologie erbringen. Nach dem Ausweis der Akten haben die PP. Laynez und Salmeron aus der jungen Gesellschaft Jesu als päpstliche Konzilstheologen die Diskussion über das Sakrament der Buße mit je einem auf den andern abgestimmten Vortrag eröffnet. Nun hat uns Salmeron aber auch in seinen „Commentarii in evangelicam historiam" im Anschluß an Jo 20 eine über acht Traktate hin sich erstreckende Abhandlung über das Bußsakrament eingeflochten. Dort wendet er sich u. a. gegen Melanchthon, der die Beichte der Einzelsünden mit der Berufung auf die Tatsache ablehnt: *absolutio est executio alieni beneficii.* Dem hält Salmeron entgegen: *... Et ita admittimus, absolutionem peccatorum beneficium esse Christi, ut non negemus esse quoddam tribunal, in quo sacerdos partes iudicis agit, poenitens vero personam sustinet rei*[6]. Wiederholt betont er, daß dieses Sakrament von Christus *ad instar cuiusdam iudicii* eingesetzt sei[7] und gibt in klaren Termini zu erkennen, daß in der sakramentalen Lossprechung ein richterlicher Akt im wahren Sinn des Wortes einbeschlossen sei.

Bemerkenswert ist auch die Antwort Salmerons auf die protestan-

[6] A. Salmeron, Commentarii in evangelicam historiam, Köln 1604, Bd. 11, S. 141 a.

[7] Ebd. 136 a. 139 b. 141 b.

tische Ausflucht, bei der altkirchlichen Bußpraxis habe es sich nur um Lossprechung von kanonischen Vergehen gegen Kirchendisziplin gehandelt, wofür man sich auf den kanonischen Grundsatz berief: *Ecclesia non iudicat de occultis.* Für das weltliche Forum galt ja von jeher der altrömische Grundsatz: *De internis non iudicat praetor.* Die Kirche aber ist zuständig auch für das innere Forum. Und wenn sie über Verborgenes kein Urteil fällt, so nicht etwa mangels Zuständigkeit ihrer Gewalt, sondern mangels Nachweis der Schuld *(non ob defectum iuris seu potestatis, sed ob defectum probationis)* (a. a. O. 143). Dieses Hindernis falle aber — so argumentiert Salmeron — im freiwilligen Schuldbekenntnis als der Unterstellung der sakramentalen Lossprechung fort: Man sieht auch hier wieder die Grundannahme einer richterlichen Funktion im geistlichen Gericht des Bußsakraments.

6.

Ist es nun etwa so, daß in dem sakramentalen Bußverfahren, sofern man es als Ganzes faßt und als die legitime Fortsetzung des altkirchlichen Bußverfahrens nach seiner in der späteren und neueren Zeit gewandelten Vollzugsgestalt betrachtet, „wirklich und sogar im fachlichen Sinn gerichtet wird", wie auch Mörsdorf schon im Hinblick auf die richterliche Bußauflage zugeben will (a. a. O. 345), daß aber die sakramentale Lossprechung als solche keinen Akt richterlicher Gewalt darstelle? Es sei abwegig, meint Mörsdorf, die Ausspendung eines fremden Gnadengeschenkes *(alieni beneficii dispensatio,* von dem auch das Tridentinum spricht) mit dem richterlichen Strafurteil vergleichen zu wollen. „Die sakramentale Lossprechung ist ein Freispruch von der Sündenschuld und der ewigen, teilweise auch von der zeitlichen Sündenstrafe. Das richterliche Strafurteil hingegen zielt im Regelfall auf eine Verurteilung des Schuldigen; ein Freispruch ist nur möglich bei bewiesener Unschuld oder bei nicht bewiesener Schuld" (a. a. O. 345). Man ist unwillkürlich versucht zu fragen: liegt in dieser Beweisführung nicht so etwas wie eine *deceptio elenchi* vor? Hat die sakramentale Lossprechung, weil sie im richterlichen Strafurteil keine Entsprechung hat, deswegen überhaupt keine r i c h t e r l i c h e Funktion? Hier kommt offenbar alles auf eine wesensgerechte Definition von Gericht und Gerichtsbarkeit, richterlicher Gewalt und ihrer Betätigung an, wenn die Frage beantwortet werden soll: ist die sakramentale Lossprechung ein richterlicher Akt im wahren und eigentlichen Sinn des Wortes?

Dabei wird man sich vor Augen halten müssen, daß die Entscheidung über eine gültige Wesensdefinition von richterlicher Gewalt und richterlichem Akt nicht rechtspositivistisch, sondern rechtsphilosophisch gefällt werden muß. Nicht als ob schon die schlichte Glaubenserkenntnis der besonderen Art des Bußsakramentes eine solche philosophische Erkenntnis voraussetze oder einschließe. Aber die theologische Frage nach dem bußrichterlichen Charakter des Sakramentes drängt auf klare begriffliche Vorbereinigung. Darum aber ist von vornherein Vorsicht geboten, wenn bei der Erörterung über den richterlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung von den Kritikern gefordert wird, als Norm der Entscheidung den f a c h l i c h e n Sinn von richterlichem Akt zu unterstellen. Das kann richtig verstanden und mit Recht gefordert sein, kann aber auch fehl verstanden sein

und mit einer Fehlforderung die richtige Beantwortung von vornherein verbauen. Man kann die Frage stellen: Wo ist die Sinngrenze zwischen „richten" im Alltagssinn und „richten" im Fachsinn (etwa bei der Erklärung des Herrenwortes: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet; denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden", Mt 7, 1)? Man kann aber auch von einem engeren fachlichen Sinn der Gerichtsbarkeit und des Richtens sprechen, der von vornherein beschränkt ist auf die Rechtsprechung in Streit- und Strafsachen (einschließlich noch der Fälle von Verwaltungsgerichtsbarkeit) auf dem Boden der Verfassung von Staat und Kirche und dem dort zugrunde liegenden Gerichtsverfassungsgesetz. Daß es sich dann nicht mehr um analoge Subsumption, sondern nur um einen mehr oder minder entfernten Vergleich handeln kann, ist klar.

Bei der grundlegenden Frage nach dem Wesen von echter, eigentlicher Gerichtsbarkeit und richterlicher Tätigkeit haben alle Fragen auszuscheiden, die die Wesensfrage nicht berühren. Es scheiden also aus alle Fragen der geschichtlichen Entstehung der Rechtspflege, der konkreten Weise ihrer Verwirklichung in Sippe, Stamm, Volk, Staat, Kirche, der institutionellen Organisation im einzelnen, der gebietlichen Abgrenzung und Korrelation im Bereich der öffentlichen Gewalten. Auch in der bis heute so unbefriedigend gelösten Frage der theoretischen Abgrenzung von Gerichtsbarkeit und Verwaltung — sei es im Staatsrecht, sei es im Kirchenrecht[8] — hängt nicht etwa von der reinlich anzugebenden Abgrenzung beider erst die Grundbestimmung ab, was wesentlich als Gerichtsbarkeit anzusehen sei, sondern umgekehrt. Das gleiche gilt von der bis heute noch umstrittenen Frage nach der sachlich grundlegenden Einteilung aller *causae iudiciales:* ob der Gesichtspunkt nach „freiwillig" — „unfreiwillig" (freiwilliger — unfreiwilliger Gerichtsbarkeit; *iurisdictio in invitum — iurisdictio in volentes et petentes)* die dem Wesen von Gerichtssache schlechthin angemessenste Grundteilung sei oder nicht; ob die Einteilung nach Streit- und Strafsachen einerseits, nach Angelegenheiten der freiwilligen Gerichtsbarkeit andererseits erschöpfend und gegeneinander adäquat sei oder nicht.

Da es bei der Bestimmung von Gerichtsbarkeit, richterlichem Amt und Tun nicht um eine von der Natur vorgegebene und vom natürlichen Objekt her zu bestimmende Wesensfunktion geht, sondern um einen vom sittlichen Willen bestimmten Kulturkreis der Rechtspflege, so hat die Wesensbestimmung von Gericht, richterlichem Amt und Tun einzusetzen bei der dem Richter verliehenen Befugnis und Gewalt, die ihn als Richter konstituiert und ihm seine richterliche Aufgabe zuweist.

Bei dem Versuch, über die Sonderbestimmung des weltlichen oder des geistlichen Gerichts zur Urbestimmung von Gericht (im strengen Sinn) vorzustoßen, läge es nahe, sich der Grundbestimmung von weltlichem Gericht bei Staatsrechtlern oder der Grundbestimmung von kirchlichem Gericht im Kirchenrecht als Leitfaden zu bedienen, da doch beide auf einem urbegrifflichen Sinn von Gericht aufbauen müssen. Da aber in der Neuzeit sich sowohl in der profanen Rechtskodifikation

[8] Vgl. dazu einerseits etwa H. Bell in Staatslexikon II[5] 554 ff. s. v. „Gerichte, Gerichtsverfassung"; andererseits Klaus Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht, Freiburg i. Br. 1941, S. 28 ff.

wie in der Jurisprudenz immer mehr ein Rechtspositivismus Ausdruck schuf, während das katholische Kirchenrecht und die Kanonistik das Naturrecht als Urrecht im strengen Sinne festhalten, wäre vorzuziehen, die kirchenrechtliche Definition von kirchlichem Gericht als Hinweis auf die Urbestimmung von Gericht überhaupt zu erproben[9].

Can. 1552 § 1 gibt als Begriffsbestimmung von kirchlichem Gericht: *Nomine iudicii ecclesiastici intelligitur controversiae in re, de qua Ecclesia ius habet cognoscendi, coram tribunali ecclesiastico legitima disceptatio et definitio* (vgl. dazu auch can. 1868 § 1). Als grundlegende Bestimmung der richterlichen Gewalt in der Kirche wird hier offenbar das *ius cognoscendi* hervorgehoben. Als Gegenstand wird ganz allgemein „strittiger Gegenstand" *(controversia)* angegeben, was dem bekannten Axiom entspricht: wo kein Kläger, da kein Richter (im Gericht). Als Streitsache in diesem weiteren Sinn läßt sich ja auch die Strafsache auffassen, sofern der Garant der öffentlichen Ordnung hierbei als Kläger waltet. Sowohl im weltlichen wie im kirchlichen Gericht wird der Gegenstandsbereich richterlicher Tätigkeit untergeteilt in Fälle der Zivil- oder streitigen Gerichtsbarkeit *(iudicium contentiosum)* und in Fälle der Strafgerichtsbarkeit *(iudicium criminale)*, wobei es — wie früher gesagt — dahingestellt bleiben soll, ob die Aufteilung eine erschöpfende und gegenseitig adäquate ist. Wenn auch der für Gerichtsbarkeit wesentümliche Objektsbereich der *causae iudiciales* ganz allgemein wesenbestimmend für die richterliche Gewalt und Tätigkeit ist — gemäß dem Grundsatz: *potentia ab actu, actus ab obiecto specificatur* —, ist es nicht nur eine Täuschung, aus der Zuordnung der richterlichen Gewalt auf die Gerichtssache *(causa iudicialis)* eine definitive Grundbestimmung des Richters, seiner Gewalt und seines Amtes gewinnen zu wollen? Man würde sich doch anscheinend nur im Kreise bewegen. Die Lösung liegt darin, daß „Gerichtssache" *(causa iudicialis)* zu verstehen ist als *causa iudicialiter cognoscenda*, als Sache der richterlichen Erkenntnis. Damit aber hängt alles an der Bestimmung: was heißt „auf Recht erkennen", „Recht sprechen" *(iudicialiter cognoscere, ius dicere)*? Damit sind wir bei der *„facultas iuris dicendi"*, die seit alters in der Jurisprudenz als Nominaldefinition geläufig ist und das darstellt, was im engeren juristischen Sinn als *iurisdictio* bezeichnet wird. Darauf aber bezieht sich die auch oben in can. 1552 § 1 enthaltene Zweiheit von *disceptatio et definitio* in dem der richterlichen Erkenntnis und Entscheidung bedürftigen strittigen Fall *(res controversa)*. Die Untersuchung steht im Dienst der Entscheidung; beides aber (das *negotium cognitionis* und das *negotium definitionis)* wird in der klassischen Jurisprudenz zusammengefaßt unter dem gemeinsamen Titel des Richters als *iudex notionis*. Nach alt-

[9] Diesen Weg geht J. B. Umberg S. J. in seinem Artikel über „Die richterliche Bußgewalt nach Jo 20, 23": ZkTh 50 (1926) 352 f. Ähnlich Fausto Cappelli O. D. P., a. a. O. S. 110 ff. Die definitorischen Grundbestimmungen über Richter und Richten im Bußtraktat bei Pohle-Gierens, Lehrb. d. Dogm. III[9] (Paderborn 1937), S. 412 f. bedeuten einen erfreulichen Fortschritt über die dürftigen Bestimmungen älterer Dogmatiker hinaus, bedürfen aber teilweise der Berichtigung. Sowohl die Definition des Richters wie die des Richtens schlechthin sind zu eng gefaßt. Nicht jeder Richter hat es mit einem Angeklagten zu tun. Nicht jedes Richten geht auf verbindliche Beilegung einer Rechtsstörung. Nicht jedes Schiedsgericht entbehrt obrigkeitlicher Gewalt.

römischem Recht zählt zur richterlichen Tätigkeit auch noch die Ausführung *(executio)*, die allerdings nur so weit in die Trias von *cognitio, definitio, executio* miteinbefaßt ist, als sie eigentlich richterlichen Charakter hat und als solche den Namen der *potestas imperii* trägt. Ein altrömischer Rechtsgrundsatz bestimmt: *iudex notionis non est iudex executionis*, was klar erkennen läßt, daß das *iudicium notionis* den eigentlichen Wesenskern der richterlichen Amtstätigkeit darstellt.

Ohne hier auf die letzte Herleitung von Rechtsschutz und Sanktion im sozialen Bereich der Rechtsinteressenten einzugehen, genüge es, auf die drei wesentlichen Personcharaktere des Richters hinzuweisen, wie sie in der klassischen Jurisprudenz von jeher namhaft gemacht werden: Legitimität, Öffentlichkeit und hoheitliche Gewalt. Damit scheidet der freigewählte Schiedsrichter *(arbiter compromissarius)* aus, während der gesetzliche Schiedsrichter *(arbiter iuris seu necessarius)*, weil Träger einer wahren, wenn auch nur beschränkten Jurisdiktion im Rahmen seiner gesetzlichen Sondervollmacht, eigentlich richterliche Tätigkeit nach *aequum et iustum* ausübt, ohne den Vollsinn des Richters in der ordentlichen Gerichtsbarkeit zu erfüllen.

Die weitere Bestimmung, daß der Richter nur nach dem Gesetz Recht zu sprechen hat *(secundum praescripta legis)* ist eine einschränkende Bestimmung, die — soweit das positive Gesetz in Frage steht — nur die Gerichtsbarkeit im Rahmen positiver Gesetzgebung betrifft, also schon nicht mehr zur wesentlichen Bestimmung des Richters im Ursinn gehört. Auch die in der Wesensdefinition des Richters nach der alten klassischen Jurisprudenz mitaufgezählten Bestimmungen geistiger, sittlicher und charakterlicher Eignung sind nicht so sehr konstitutiv als vielmehr konsekutiver Art, sofern sie sich aus dem Sinn und Willen seiner rechtswahrenden Stellung als wesentliches Erfordernis ergeben. Nicht als ob es sich um eine reine Sollbestimmung handelte. Aber die Forderung an den Richter als *vir iustus et iuris aequique peritus* meint eine Seinsbestimmung nur als sinngerechte Folge der ihm obliegenden Bestimmung, wirklich Recht zu sprechen. *Iudex non est, in quo iustitia non est* — ein Satz, über dessen Sinn sich schon die Rechtsglossatoren des Mittelalters verbreitet haben[10].

7.

Damit ist der Weg bereitet zur Beantwortung der oben gestellten zweiten Frage: Ist nun gerade die sakramentale Lossprechung als richterliche Funktion im eigentlichen Sinn zu nehmen oder nicht? Bei der Erhebung des zunächst maßgeblichen Befundes der positiven Quellen bedarf es einer kurzen Vorbemerkung über die Bewertung der Termini *iudex, iudicium, iudicare, ligare, solvere, absolvere* usw. Rein in sich genommen, können sie schon mehrdeutig sein, abgesehen davon, daß der Sprachgebrauch einen der mehrdeutigen Sinne wiederum in verschiedenem Sinnzusammenhang einsetzen kann *(denominatio a parte, ab effectu, a causa, a continente etc.)*. In der Exegese trägt man von jeher dem semitischen Sprachgebrauch von „Binden" und „Lösen" Rechnung, der drei Hauptbedeutungen zulassen kann: 1. etwas für verboten oder für erlaubt erklären (so namentlich

[10] Vgl. dazu A. Reiffenstuel, Ius canonicum universum I, Antwerpen 1755, S. 404 f.

in halakhischen Lehrentscheidungen); 2. eine Verpflichtung mit disziplinärer Gewalt auferlegen oder eine solche aufheben; 3. durch Bann aus der Gemeinde ausschließen oder den Bann wieder aufheben[11].

In der kirchlichen Überlieferung ist von *iudicare* und *absolvere* auch dort die Rede, wo es sich nur um einen Akt hoheitlicher Gewalt (*iurisdictio* im weiteren Sinn) handelt, der nicht spezifisch „richterlicher" Art im engeren Sinn des Wortes ist. Jedenfalls aber muß die Kirche wissen, in welchem Sinne sie von *iudex* und *iudicium* spricht, wenn sie im grundlegenden Kanon über die Verwaltung des Bußsakramentes erklärt: *In poenitentiae sacramento, per iudicialem absolutionem a legitimo ministro impertitam, fideli rite disposito remittuntur peccata post baptismum commissa* (can. 870). Die Kirche muß wissen, was es um das Wesen und die Eigenart der sakramentalen Lossprechung ist, wenn sie für die Gültigkeit der Absolution außer der Weihegewalt die von der Kirche erst zu verleihende Jurisdiktionsgewalt als unumgänglich erachtet und fordert. Daß aber die Kirche in ihrem Rechtsbuch die sakramentale Lossprechung als richterlichen Akt im eigentlichen Sinn versteht, kann wohl nicht bestritten werden und wird von dem Kanonisten Mörsdorf als Fachmann ausdrücklich bestätigt (a. a. O. 343). Die Kirche folgt in ihrem Gesetzbuch anerkanntermaßen der seit Jahrhunderten einhelligen Auffassung der Theologen und der nicht weniger klaren Auffassung des Tridentinums, wie oben dargetan worden ist. Die Kirche weiß sich auch in Übereinstimmung mit der altchristlichen Auffassung der bußsakramentalen Lossprechung als eines richterlichen Aktes, auch wenn sie den Schulstreit über den wesentlich unwandelbaren Vollzugsritus nach seiner formellen Seite den Theologen überläßt. Wie bei der Eucharistie die Heraushebung des formellen Konsekrationsmomentes aus dem Erscheinungsganzen der Anaphora in der Mannigfalt der Liturgien erst allmählich genauer dahin von den Theologen präzisiert worden ist, daß nur die Einsetzungsworte des Herrn allein die Wesensform der Konsekration darstellen, so konnte die Kirche es den Theologen überlassen, näher zu bestimmen, was als wesentliche

[11] Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I (1922) 738 ff. Zu Mt 16, 19 heißt es dort: „Wenn Petrus als Gottes Hausverwalter berufen war, die Disziplinargewalt im Hause Gottes auszuüben, so mußte er auch in der Lage sein, in jedem Falle autorativ zu entscheiden, was nach der göttlichen Hausordnung im Reiche Gottes Rechtens und was nicht Rechtens sei, was als erlaubt und was als verboten zu gelten habe. Die Disziplinargewalt des Apostels hatte damit seine Lehrgewalt zur unbedingten Voraussetzung; erst die Vereinigung beider Gewalten in seiner Hand machte die Schlüsselgewalt aus, die ihm übertragen war" (739). Joachim Jeremias aber kommt im Theol. Wörterb. zum NT III (1938) 751 zum Ergebnis: „So wird auch Mt 16, 19 die Vollmacht zu binden und zu lösen als richterliche zu fassen sein, als die Vollmacht, über die Ungläubigen das Gericht zu verhängen und den Glaubenden die Vergebung auszusprechen." Die von Friedr. Büchsel im selben Wörterbuch II (1935) 60 — in Übereinstimmung mit Dalman und Schlatter — vertretene Auslegung von Mt 16, 19 und 18, 18 im Sinne von „Bann verhängen und Bann aufheben", die auch für Jo 20, 23 gelten soll, erachtet Jeremias (a. a. O.) als zu eng. Die katholische Exegese vertritt für Mt 16, 19 und 18, 18 die universelle Jurisdiktion, für Jo 20, 23 die dort erst eingesetzte speziell sakramentale Richtergewalt über Nachlassen und Behalten von Sünden.

Form der Absolution im Bußsakrament zu gelten hat und wie dieses Wesen im Wandel der liturgischen Praxis seinen sachlich gleichbleibenden Ausdruck fand.

Dabei unterließen die Theologen nicht, eigens darzutun, daß die im Osten bis heute, im Westen jedenfalls bis hoch ins Mittelalter übliche deprekative Absolutionsformel dem Akt der sakramentalen Lossprechung nicht seinen richterlichen Sinn benimmt. Dem reinen Wortlaut nach ist der Ausdruck deprekativ, der Intention nach potestativ. Daß auch im gewöhnlichen Leben eine autoritäre Willenskundgebung sich häufig der bittweisen Ausdrucksform bedient, weiß alle Welt. Analoge Fälle lassen sich aus dem liturgischen Sprachgebrauch namentlich bei Segensformeln anführen, wo die indikative, optative oder deprekative Form nur Abwandlungen des Wortlautes für eine im Grunde potestative Willensbekundung darstellen. Daß der Osten in seiner liturgischen Sprache es besonders liebt, vor der Wirksamkeit des Pneuma die Person des Spenders zurücktreten, gleichsam untertauchen zu lassen, ist bekannt. Bei der Spendung der Sakramente, die primär der Kirche als solcher anvertraut ist, muß die gegen alles andere prävalente Intention des Einzelspenders die sein: *faciendi quod facit Ecclesia.* Daraus ergibt sich, daß auch in der deprekativen Lossprechungsformel der indikative Sinn des richterlichen Spruches zum Ausdruck kommen soll.

Es kommt also nicht etwa nur in der Bußauflage die richterliche Funktion im Bußgericht zur Erscheinung, sondern im Urteilsspruch der Lossprechung selber. Nur die Lossprechung hat sakramentale Gnadenwirkung. Darum hat auch sie allein sakramentale Zeichenbedeutung. Nichtsdestoweniger ist auch das „Behalten" (κρατεῖν) ein eigentlich richterlicher Akt der einen und gleichen zweigliedrigen Schlüsselgewalt, wie sie der Kirche bei der Einsetzung des Bußsakramentes (Jo 20) verliehen worden ist. Dieses „Behalten" ist weder in sich, noch in seiner Wirkung einfachhin ein Nichtgewähren der Lossprechung, also ein rein Negatives. Es ist vielmehr ein positiver Akt im positiven Vollzug der in sich zweigliedrigen Vollmacht der Bußgewalt. Wer die Taufe nicht gewährt, betätigt damit nicht seine Taufgewalt. Wer die Lossprechung versagt, nachdem er sich ins richterliche Erkenntnisverfahren eingelassen hat, betätigt damit seine bußrichterliche Gewalt. Dieses Behalten hat auch eine eigene Wirkung in der kirchlichen Bußgerichtsbarkeit. Sie verpflichtet ihrerseits den Pönitenten bei ungenügender Disposition, sich dem kirchlichen Bußgericht aufs neue zu stellen, was ein wirkliches „Behalten" im rechtlichen Sinne der Gerichtsbarkeit ist. Der *iudex notionis* war in Tätigkeit, sofern er erstens erkannt hat in Hinsicht auf Schuld und Disposition, zweitens erkannt hat auf Verweigerung der Lossprechung und Behalten der Schuld. Gerichtet werden ja nicht die Sünden, als ob das richterliche Erkennen zu unterscheiden hätte zwischen vergebbaren und unvergebbaren Sünden; gerichtet wird vielmehr der Mensch, in Hinsicht auf seine Schuld und reuige Bußgesinnung. *„Res circa quam sententia versatur est peccatum; causa vero determinans sententiam remissionis potius quam retentionis, non est nisi poenitentia de peccato*[12]."

Der richterliche Akt des Behaltens ist zwar nicht gnadenwirksames sakramentales Zeichen, was der an sich intendierte Akt der Los-

[12] L. Billot, De sacramentis II⁷, Rom 1929, S. 181.

sprechung — und nur er — kraft Einsetzung immer ist. Dennoch hat auch der Akt des Behaltens seinen sakramentalen Bezug. Wie bei der eucharistischen Konsekration jede der beiden artverschiedenen Konsekrationen innerlich und wesentlich auf die andere hingeordnet ist, so ist auch die Lossprechung im Bußsakrament innerlich und wesentlich bezogen auf die im sakramentalen Verfahren mitberührte Vollmacht des Behaltens; ebenso umgekehrt die bußrichterliche Entscheidung des Behaltens auf die an sich angestrebte Lossprechung hin. Doch damit kommen wir schon zur Frage nach der besonderen Art von Gericht im Bußsakrament.

8.

So fest es steht, daß wir es beim sakramentalen Bußgericht mit eigentlicher Gerichtsbarkeit zu tun haben, so unbezweifelbar ist, daß es bei aller Vergleichbarkeit mit sonstigem Gericht (im weltlichen oder kirchlichen Rechtsbereich) in ganz einzig dastehender Unvergleichbarkeit verbleibt. Im sakramentalen Bußgericht steht das Gerichtsverfahren — wohlgemerkt schon das Gerichtsverfahren, nicht etwa erst die Bußauflage — ganz im Dienst der Heilsbetätigung. Es ist „*iudicium salutare*", wie es in der Sprache der Schule seit alters genannt und dem „*iudicium absolute ferendum*" gegenübergestellt wird.

Damit hängt ein bedeutsamer innerer Strukturunterschied zwischen sakramentalem Bußgericht und außersakramentalem Strafgericht (im weltlichen oder im kirchlichen Forum) zusammen. Der Strafrichter im rein menschlichen Gericht untersucht auf Schuld oder Nicht-Schuld, wobei er von vornherein der Unschuld die *praesumptio* und den *favor iuris* belassen muß — gemäß dem Grundsatz: *nemo malus, nisi probetur*. Demnach geht sein Erkenntnisentscheid auf Verurteilung im Fall der erwiesenen Schuld, oder auf Freispruch im Fall erwiesener Unschuld oder wenigstens nicht bewiesener Schuld. Im sakramentalen Bußgericht hingegen wird von vornherein Schuld vorausgesetzt. Was zur Untersuchung steht, ist erstens das Maß der Schuld, zweitens — und hier tritt ein ganz Neues hinzu — die reuige Bußgesinnung. Der richterliche Entscheid mündet dementsprechend auf Losspruch oder Behalten, nie aber auf Freispruch, weil er sinngemäß gar nicht beim sakramentalen Bußgericht in Frage kommen kann. Während aber — und darin bekundet sich ein weiterer Unterschied — in der außersakramentalen Strafgerichtsbarkeit, die in erster Linie im Dienst der vindikativen Wiederherstellung der verletzten Ordnung der Gerechtigkeit steht, die Verurteilung geradezu den Normalfall darstellt, geht das sakramentale Bußgericht normalerweise auf Schuld- und Strafnachlaß aus, also auf das Heil dessen, der dem Gericht verfallen ist. Damit ist auch der letzte große Unterschied schon namhaft gemacht: bei der weltlichen Strafgerichtsbarkeit handelt es sich in erster Linie um die Wiederherstellung der verletzten öffentlichen Rechtsordnung durch Strafsühne. Von Schuldnachlaß, wie im sakramentalen Bußgericht, kann keine Rede sein, da nicht einmal das *forum internum extrasacramentale* der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit solches streng gotteigene Gnadenwalten beanspruchen kann.

Von untergeordneter Bedeutung hingegen ist der Gesichtspunkt nach „unfreiwilliger" *(in invitum)* oder „freiwilliger" Gerichtsbarkeit *(in volentem et petentem)*. Weltliche Strafgerichtsbarkeit ist immer „un-

freiwillige Gerichtsbarkeit". Die Schuld- und Strafgerichtsbarkeit des sakramentalen Forum ist immer beides zugleich. Der im Namen Christi sakramental waltende Bußrichter ist das beseelte Werkzeug in der Hand Gottes, wenn er von Schuld und Strafe lossprícht — *Christo ipso iudicante et miserante.* Der Pönitent hat sich kraft der von ihm verwirkten Schuld und Straffälligkeit dem Bußgericht zu stellen und unterliegt insofern einer Notwendigkeit wider Willen. Er muß sich aber freiwillig stellen, freiwillig bekennen und freiwillig den Bedingungen und Auflagen unterwerfen, so daß man ebensogut auch wieder von „freiwilliger Gerichtsbarkeit" und *iurisdictio voluntaria* reden kann und damit erst recht versteht, warum can. 201 § 3 die *iurisdictio voluntaria* schlechthin mit der *iurisdictio non-iudicialis* gleichsetzt.

Soviel ist jedenfalls ersichtlich, daß die Entsprechung zur sakramentalen Lossprechung nicht in einem richterlichen Strafurteil gesucht werden darf und aus der Verneinung einer solchen Entsprechung nun schlechthin gefolgert werden dürfe: also sei die sakramentale Lossprechung überhaupt kein richterliches Urteil. Ginge es denn vielleicht an, den sakramentalen Akt der Sündenvergebung aus einer Analogie zum Verfahren des Strafnachlasses bei der Amnestie deuten zu wollen, wie Mörsdorf tut? „Die von Christus der Kirche anvertraute Gewalt der Sündenvergebung gleicht der von einem König in die Hände seiner Vertretungsorgane gelegten Durchführung einer allgemeinen Amnestie, deren Gewährung an das Vorliegen bestimmter Voraussetzungen gebunden ist. Die Gewährung eines Strafnachlasses ist das Vorrecht des Herrschers einer Gemeinschaft, mithin Ausfluß des obersten Hoheitsrechtes, aber niemals der richterlichen Gewalt" (a. a. O. 345 f).

In der Tat ist das im Bußgericht angestrebte Ziel Begnadigung als Befreiung von Schuld und wenigstens teilweise auch der Strafe, wobei aber wohl zu beachten bleibt, daß diese Begnadigung sich durch ihren wesentlich richterlichen Charakter gemäß der zugrunde liegenden zweigliedrigen Bußgewalt von der einfachen *iurisdictio gratiosa*, wie sie in Dispensen, Gewährung von Ablässen oder Privilegien usw. zum Ausdruck kommt, unterscheidet. Die im Verwaltungsweg erwiesenen Gnaden und die im Richterspruch ausgesprochene Befreiung von Schuld bzw. Strafe haben beide ihren obersten Rechtsquell in der souveränen Majestät der über dem Gesetz stehenden Hoheitsmacht. Das ihr eigene Begnadigungsrecht *(ius adgratiandi)* ist an den Rechtsweg nicht gebunden, hebt ihn aber durch ihre ganz freie, grundlos begnadende Entscheidung nicht auf. Ja, sie kann die Gewährung des begnadenden Aktes dem richterlichen Ermessen eines Untergebenen anheimstellen, wie es tatsächlich im Begnadigungsgericht des Bußsakramentes der Fall ist.

Daß Gnade und Gericht sich nicht ausschließen, zeigt die grundlegende Heilstatsache der Erlösung am Kreuz. Der Heilstod Christi am Kreuz ist Gericht und Gnade zugleich, Gericht über die Sünde der Welt, Begnadigung der dem Gericht verfallenen und unter das Heilsgericht gestellten Menschheit. Das Bußsakrament hat nicht nur wie jedes Sakrament im Kreuz seinen Brunnquell als gnadenwirkendes Zeichen, sondern auch in seinem sakramentalen Vollzug als Bußgericht abbildlichen Bezug zum Gnadengericht am Kreuz, zu dem als dritter Zeichenindex der eschatologische Bezug auf das im Bußgericht vorweggenommene endgerichtliche Urteil hinzukommt. Wie bei jedem Sakrament die Dreiheit von sakramentaler Zeichenbedeutung — die auf das

gegenwärtig innere Gnadengeschehen, die auf den spendenden Quell im Kreuz rückweisende und die auf die jenseitige Vollerlösung ausgerichtete — zu einer inneren Einheit verbunden sind, so hat auch der dreiheitliche Gerichtssymbolismus des Bußsakramentes im Gericht am Kreuz seinen Gnadenquell, im Gericht über den Büßer der Selbstanklage vor dem priesterlichen Gnadenrichter seinen gegenwärtig wirksamen Vollzug und damit zugleich seinen sakramentalen Vorvollzug in Hinsicht auf das kommende Gericht vor dem Weltenrichter.

REZENSIONEN

Jean Daniélou S. J., Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. 8° (339 S.) Paris 1944, Aubier.

Es ist ein großartiger Wurf, der in diesem Buch gelungen ist. Die mystische Theologie Gregors von Nyssa (und für das östliche Denken mündet jede Theologie schließlich in die mystische) ist hier in der ganzen Dynamik ihres Aufstiegs (von der bloßen „kathartischen" Erhebung zum Geistigen über die „Theoria" des Himmlischen, die sich zur Dunkelheit der Wolke auf dem Sinai verwandelt, bis zum Außersichsein und „mit Gott Einswerden" im „Fluge" der Liebe zu Gott) erschöpfend geschildert. D. steht nicht an zu sagen (7): Il (Grégoire de N.) est ... le fondateur de la théologie mystique. Was nach D. vor allem berechtigt, ihm diesen Titel zu geben, ist die entscheidende „Inversion", die er dem „Gnostiker" Origenes gegenüber vollzieht. Die Liebe zu Gott leitet nicht nur, wie nach O. (24. 128. 139. 153), zu einer höheren Erkenntnis Gottes hin, die aber selbst noch denkendes Verstehen bleibt, sondern sie führt, nach Gregor, in das Dunkel des Unbegreiflichen hinein, das Gott umgibt, und wird, nachdem das Denken an seine Grenzen gelangt ist, s e l b s t Mittel des Erkennens, lichtvolle Finsternis (203), die zwar Gott nicht schaut, aber seine Gegenwart unmittelbar empfindet (267—273). Es ist nicht nur eine bloß äußerliche Akkomodation im Ausdruck, noch weniger aber eine Entstellung des christlichen und mystischen Gehaltes dieser Gedanken, wenn sie mit den Bildern und Begriffen der platonischen Philosophie dargestellt werden. Denn wenn man als die „eigentliche Natur" des Menschen nicht das bezeichnet (wie es die westliche Theologie zu tun pflegt), was er ohne die Gnade Gottes und seine übernatürliche Erhebung ist und vermag, sondern im Gegenteil gerade die Fülle seines Gnadenstandes, den er vor dem Fall besessen hat (54, 116), dann wird das platonische Schema des Aufstiegs zu einem, in der Endlichkeit des diesseitigen Daseins nie ganz zu verwirklichenden, aber in der Kraft des Aufstiegs selbst schon wirksamen Idealzustand ganz von selbst in die Sphäre des Übernatürlichen und Gnadenhaften verlegt, die „volle Erkenntnis" und das „wahre Sein" Platons mit der übernatürlichen ewigen Seligkeit gleichgesetzt (100—101; 122; 233—235). „Tout son système (Gregors nämlich) est précisément une transposition du platonisme en terme de péché et de grâce" (54), wie es D. ausdrückt. Die ganzen Motive der platonischen, stoischen und neuplatonischen Philosophie werden so ins Christliche transponiert: *ἀπάθεια* (102. 110), *θεωρία* (165. 168), *ἔκστασις* (277 ff); und zugleich handelt es sich um wesentlich christliche Sachverhalte, die keineswegs verphilosophiert, verrationalisiert werden, im Gegenteil: die philosophische Terminologie ist ebenso nur Symbol für die christliche Wahrheit (35. 110 und, mit Berufung auf einen Aufsatz des Referenten, 9), wie es die Symbole aus der Heiligen Schrift oder die des liturgischen Zeremoniells sind. Denn — dies nachgewiesen zu haben, ist ein Hauptverdienst des Buches — so wie für Origenes die Logoshaftigkeit der Menschenseele nicht e n t w e d e r natürliche Vernünftigkeit o d e r übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wort Gottes ist, sondern beides ineinander übergeht, so spielt sich auch der geistige Aufstieg für Gregor von Nyssa immer zugleich auf drei Ebenen ab, besser gesagt: er wird in drei Aspekten gesehen: dem ontologisch-

platonischen einer Annäherung des endlichen Geistes an das Ewige und Unendliche, dem heilsgeschichtlich-christologischen der Eingliederung der Seelen in den Logos und der Teilnahme an seiner Gottessohnschaft, und dem sakramental-mystagogischen der Eingliederung des einzelnen Christen in die Kirche als das *corpus mysticum Christi*. Es ist erstaunlich, wie von dieser Betrachtungsweise her das Liturgische, z. B. der Taufe, durchleuchtet wird und selbst wiederum die Bedeutung einer Stufe im geistigen Aufstieg erhält (22—23; 27—37; 140; ähnlich 288). Natürlich liegt in dieser Parallelisierung auch eine Gefahr, nämlich die der Verwischung der Grenzen zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen. Aber es kann gar nicht anders sein bei einer Auffassung, die das Höchste, was der menschliche Geist durch die Gnade Gottes erreichen kann, irgendwie schon in den Begriff seiner „eigentlichen, tieferen und ursprünglichen" Natur einbezieht. D. hat diese Betrachtungsweise vortrefflich charakterisiert (63. 232) — ihr Verständnis ist wesentlich für die Beschäftigung mit den östlichen Vätern überhaupt —; trotzdem verfällt er öfters in die uns gewohnte Redeweise, ein „göttliches", übernatürliches Element in der Seele ihrem natürlichen Dasein gegenüberzustellen (er verwendet dabei zur Veranschaulichung den Begriff *πνεῦμα*, der bei Gregor keineswegs diesen Sinn eines eigenen, gnadenhaften Faktors in der Seele hat, wie es aus D.s Formulierung herausgelesen werden könnte, z. B. 48. 101. 110). Man muß sich klar darüber sein, daß dies eine Unterscheidung ist, die wir in Gregor hineintragen, was von D. anderswo auch deutlich ausgesprochen wird, z. B. auf S. 54 und 116. Natur und Übernatur sind für Gregor nicht zwei getrennte Bereiche, zwei im seelischen Leben des Menschen zusammenwirkende Faktoren, sondern zwei verschiedene Aspekte des kontinuierlichen, das wesenhafte Streben (S. 232) der Seele verwirklichenden Aufstiegs zu Gott: der Aspekt der Hinordnung, der Bestimmung, der unerfüllten Anlage einerseits, und der Aspekt der Verwirklichung, der Entfaltung, der Erhebung zu dem vom wesenhaften Streben vorgezeichneten Ziele anderseits. Die „Reinheit" z. B., die die Seele gottähnlich macht, ist nicht ein neues Element, das zum natürlichen Sein der Seele hinzutritt, sondern ein neuer Zustand größerer Gottähnlichkeit, der die an und für sich gottebenbildliche Seele zu einem höheren Grad der ihr wesentlichen Geistigkeit emporhebt (ihr eigenes Sein im höheren Grade verwirklicht) und so die Seele zu größerer Gottnähe erhebt.

Grundlegend sind die Abschnitte, die der eigentlich mystischen Sphäre gewidmet sind — die Kapitel, die von den verschiedenen Nuancen des Ekstasebegriffs handeln und Anlaß zu einem vorzüglichen Durchblick durch das ganze Gebiet der christlichen Mystik geben (S. 237 und 245), sowie der Exkurs über den Begriff der Epektasis (309 ff), der mit Recht als ein Zentralbegriff der ganzen Mystik des Nysseners bezeichnet wird (326). An Einzelheiten, die in vielen Fällen die Bezeichnung von „Entdeckungen" für sich in Anspruch nehmen können, wäre zu erwähnen: die Feststellung, daß der Begriff der *visio beatifica* seiner wörtlichen Formulierung nach aus Plotin stammt (168), die Beobachtung, daß die Rolle der Makrina im Dialog „über die Seele" offensichtlich von der Gestalt der platonischen Diotima beeinflußt ist (332), die tiefe theologische Deutung des *audemus dicere* vor dem Pater noster (120), der Hinweis auf die Verwendung des Begriffs *θεωρία* (137) und der „göttlichen Namen" (144) im Sinn des Areopagiten, der schöne

Nachweis der „platonischen Transskription" paulinischer Gedankengänge, der dann die Möglichkeit einer wirklich sinngemäßen Deutung der von Gregor verwendeten platonischen Termini gibt (102). Mit diesem Buch ist auf einem bisher viel zu wenig durchforschten Gebiete ein großer Schritt vorwärts getan worden. *Endre v. Iványka.*

Paul Heinisch, Probleme der biblischen Urgeschichte. 8° (194 S.), Luzern o. J. (1947), Räber.

H. hat bereits in seinem Gn-Kommentar in der „Bonner Bibel" die biblische Urgeschichte ausgiebig behandelt. Hier bietet er eine gediegene Zusammenfassung dessen, was auf diesem Gebiete bisher erarbeitet worden ist, um dazu kritisch Stellung zu nehmen. Den „Schöpfungsbericht" (1. Abschnitt) betrachtet H. als eine systematische, dem damaligen Verständnis angepaßte Aufzählung der Schöpfungswerke. Im 2. Abschnitt, „Erschaffung des Menschen", setzt er sich zunächst mit der Entwicklungstheorie auseinander und faßt das Ergebnis mit den Worten Pius' XII. in der Aussprache vom 30. November 1941 zusammen. Für die Erschaffung des Weibes aus dem Manne wird ein unmittelbares Eingreifen Gottes angenommen und, wie es der christlichen Erlösungslehre allein entspricht, die absolute Einheit des Menschengeschlechtes festgehalten. Die Paradiesessünde (3. Abschnitt: „Paradies und Sündenfall") wird als „Akt des Ungehorsams ... hervorgegangen aus Hochmut" aufgefaßt und die geschlechtliche Deutung abgelehnt. Die Paradiesesbäume werden als Symbole von Ideen, die Schlange als Symbol des bösen Geistes verstanden (79. 83). In den Stammbäumen mit ihren Zahlen (4. Abschnitt: „Das Alter der Menschheit") „liegt eine Tradition vor, die freilich ... historisch beurteilt nicht große Bedeutung hat" (114). Damit gibt H. der Wissenschaft in der Frage nach dem Alter der Menschheit freie Bahn — mit Recht, wenn auch die Begründung hiefür im einzelnen nicht immer über jeden Zweifel erhaben ist; s. u. „Die Sündflut" (5. Abschnitt) ist ein geschichtliches Ereignis aus der Urzeit der Menschheit; ihre Ausdehnung glaubt der Verfasser nicht nur auf ein einziges Land, sondern auch auf nur einen Teil der Menschheit, die Sethiten und Kainiten, einschränken zu sollen, ebenso die Sprachverwirrung (6. Abschnitt: „Der Turmbau von Babel"), bei der es sich „nur um Semiten handelt oder auch nur um einen Teil derselben" (150). Die Neubildung von Dialekten und Sprachen ist das letzte Glied und die endgültige Verfestigung der Spaltung, die ihren Anfang in Uneinigkeit der Herzen genommen hatte (153 f). Im letzten Abschnitt endlich, „Kultur und Religion der Urzeit", sucht der Verfasser zu zeigen, daß die Angaben der Bibel und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung einander auf diesen Gebieten nicht widersprechen. Von großem Wert ist, daß H. zahlreiche außerbiblische Parallelen, vor allem aus dem Gebiete des alten Orientes zusammengestellt hat, desgleichen die ausführliche aber wohl nicht vollständige Literaturangabe am Schluß. Zu bedauern ist das Fehlen eines Namens-, Sach- und Stellenverzeichnisses. Alles in allem aber eine tüchtige Arbeit, die dem Fachmann mancherlei Anregungen bietet, die aber auch der gebildete Laie mit Nutzen und Vergnügen lesen wird. Einige Bemerkungen seien gestattet.

Was die Inspiration und Irrtumslosigkeit der biblischen Urgeschichte betrifft, so scheint mir H.s Ausdrucksweise manchmal mißverständlich

zu sein. „Nur jene Erklärung wird dem (Schöpfungs-)Bericht gerecht werden, welche feststellt, was der biblische Schriftsteller habe lehren wollen" (18). „Wir haben (bei der Erschaffung des Menschen und in der Paradiesesgeschichte) zwischen formalen und religiösen Elementen zu unterscheiden. Ohne Zweifel will Moses lehren, daß der Mensch aus Erde gebildet und darum sterblich ist"; er „will auch lehren, daß die Seele des Menschen etwas vom Leibe wesentlich Verschiedenes ist" (45). Der Ausdruck lehren ruft den Gedanken an religiöse Wahrheiten wach, wie das auch H. mit der Unterscheidung zwischen formalem und religiösem Element nahelegt, als ob sich die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift nur auf religiöse Wahrheiten bezöge und das, was daneben gesagt wird *(quod obiter dicitur)*, falsch sein könnte. Ein besserer Ausdruck scheint mir zu sein: was der biblische Verfasser — im Gegensatz zur literarischen Form oder Einkleidung — sagen, ausdrücken oder behaupten will. Denn nicht nur religiöse, sondern auch rein weltliche Aussagen, z. B. über profangeschichtliche Tatsachen, fallen unter die Irrtumslosigkeit, wenn sie der biblische Verf. behauptet. Allerdings, was in der Urgeschichte behauptet wird, sind fast nur religiöse Wahrheiten, trotzdem ist nicht das „gelehrt werden", „als religiöse Wahrheit vorgelegt werden" der entscheidende Gesichtspunkt für die Irrtumslosigkeit. — Desgleichen ist es mißverständlich, „daß die Form einer Darstellung fast durchwegs nicht Gegenstand der Inspiration" ist (18). Gewiß erstreckte sich der positive Einfluß Gottes auf den inspirierten Schriftsteller sicher nicht immer auf die Wahl der Worte, Wendungen und Ausdrucksmittel im einzelnen, sondern Gott läßt den Verf. mit seinen natürlichen Kräften arbeiten. Andererseits hat doch das inspirierte Buch in seiner Gesamtheit, in allen Teilen, nach allen seinen Gesichtspunkten, nach Inhalt und Form Gott zum Urheber, während der menschliche Verf. nach all diesen Rücksichten nur Werkzeug Gottes ist. Man kann also wohl nicht sagen, die Form der Darstellung sei nicht Gegenstand der Inspiration, insofern die Inspiration das Buch betrifft, man kann es höchstens sagen, wenn man die Inspiration betrachtet, insofern sie den menschlichen Verfasser betrifft. Der positive Einfluß Gottes auf den menschlichen Verfasser ist je nach dem Gegenstand verschieden und schließt unter Umständen auch eine „besondere Erleuchtung" ein. Darunter scheint H. (102 f) direkte göttliche Offenbarungen neuer Wahrheiten, neue Wissensinhalte zu verstehen, die also nicht „über den Einfluß der Inspiration hinausgehen", sondern dazugehören. Auffällig ist, daß das Protoevangelium auf eine solche, dem Moses und nicht den Stammeltern mitgeteilte göttliche Offenbarung zurückgeführt wird, „wobei allerdings festzuhalten bleibt, daß bereits den Stammeltern Worte des Trostes und der Ermahnung zuteil geworden sind". Beim Zitieren von Urkunden ist grundsätzlich zunächst festzuhalten, daß der Verfasser zustimmend zitiert und die Zitate an der Irrtumslosigkeit der Bibel teilnehmen, wenn nicht das Gegenteil bewiesen ist; vgl. dazu die Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission vom 13. Februar 1905 über die *citationes implicitae*, aus der das hervorzugehen scheint. Man kann daher nicht sagen: „Indem Moses die Überschriften (das ist das Buch der Nachkommen — *toledot* — Adams Gn 5, 1 und ähnlich 11, 10 stehen ließ oder selbst formulierte, gab er zu erkennen, daß er für die Einzelheiten der (Sethiten- und Semiten-) Listen... keine Bürgschaft übernehmen wollte." Die bloße Zitationsformel ist dafür entschieden zu wenig Beweis. Ebensowenig ist es richtig: „Die Inspiration stand dem Moses... soweit zur Seite, daß er die Listen ohne wesentliche Veränderungen der Gn einfügte, nicht aber garantiert die Inspiration, daß sie sachlich richtig sind" (111).

Bei dem Dokument über die Lage des Paradieses Gn 2, 10—14 würde man gerne wissen, warum es Moses übernommen hat, wenn es, wie H. S. 65 andeutet, nicht den objektiven Tatsachen entspricht, sondern

nur die subjektive Meinung der Verfasser des Dokumentes wiedergibt. Moses war doch kein Volkskundler oder Altertumsforscher, der alte Überlieferungen aus rein wissenschaftlichem Interesse sammelte, ohne Rücksicht, ob wahr oder falsch, sondern die biblische Urgeschichte sollte nach des Moses Absicht wie die ganze Gn dem Volke Israel kräftige Beweggründe an die Hand geben zur treuen Beobachtung des Gesetzes; also mußte es ihm darauf ankommen, zuverlässige Nachrichten über die Urzeit zu bekommen. Die Stammbäume hat er auch kaum nur deshalb übernommen, „um die langen Zeiträume zwischen der Geschichte der ersten Menschen und der Sündflut... wenigstens notdürftig zu überbrücken" (111). Sein Zweck ist vielmehr zu zeigen, daß die ersten Menschen und die anderen unmittelbaren Zeugen der Ereignisse, auf welche die Berichte zurückzuführen waren, mit Moses durch die aufeinanderfolgenden Zeugen der Überlieferung verbunden waren und daß die Überlieferungen dadurch als zuverlässig verbürgt wurden. — Die Sündflut (145 ff) und die Sprachverwirrung (150 ff) glaubt H. nur auf einen Teil der Menschheit beschränken zu sollen. Aber da die biblische Urgeschichte einen heilsgeschichtlichen Zweck verfolgt, will mir eher scheinen, daß beide Strafgerichte die ganze Menschheit betroffen haben, allerdings in ganz alter Zeit, als die Menschheit noch wenig zahlreich war und durch eine räumlich ganz beschränkte Überschwemmung leicht als Ganzes betroffen werden konnte; ebenso die Sprachverwirrung, als nach der Sintflut die Menschheit wiederum noch nicht sehr zahlreich geworden war und noch beisammen lebte.

Die biblische Urgeschichte will nach ihrer religiösen Zwecksetzung zeigen, wie die Sünde seit dem Fehltritt der Stammeltern im Menschengeschlecht weitergewirkt und schließlich alle mit Ausnahme einer Familie ergriffen hat, so daß Gott, wollte er seine Autorität über die Menschen überhaupt behaupten, einen Gewaltstreich führen mußte. Trotz der Strafe geriet die Menschheit bald wieder auf Abwege, nun nicht mehr von Fleischesbegierde verführt, sondern in hochmütiger Auflehnung. Gott vertilgte, seinem Versprechen getreu, nun nicht mehr das ganze sündige Geschlecht, er hatte noch andere Mittel, die stolzen Pläne der Menschen zu durchkreuzen. Die Schwierigkeit, warum nur die Stammbäume Kains und Seths aufgeführt werden mit Ausnahme der übrigen Nachkommen Adams läßt sich lösen: Seths Stammbaum ist die Verheißungslinie, Kain war derjenige, an dem schon in der ersten Generation die Verheerung der Sünde offenbar wurde und an dessen Nachkommen das Fortwirken der Sünde am grellsten zutage trat. Bei den übrigen Kindern Adams wird es ähnlich gegangen ein, sie werden nicht erwähnt, scheiden aber deshalb nicht notwendig aus der Betrachtung aus. — In der Erklärung der Sprachverwirrung (152 ff) stellt H. die Trennung als Ursache und die Verwirrung der Sprachen als Folge hin, kehrt also entgegen dem Bibeltext Ursache und Wirkung um und läßt Moses „in schriftstellerischer Freiheit" (156) den Schauplatz dieses Vorkommnisses nach Babel verlegen. Ob das angeht? Für diese und ähnliche Schwierigkeiten wird man wohl eine andere Lösung suchen müssen. — Heilsgeschichtlich zu verstehen sind endlich auch die Angaben über Kultur- und Religionsentwicklung: Hand in Hand mit der Aufwärtsentwicklung der Kultur geht der Verfall des Glaubens und der Sittlichkeit, Vielweiberei und Blutrache bei den Kainiten, aus deren Reihen die Träger der Kulturentwicklung stammen.

Diese Bemerkungen zeigen, daß die schwierigen Probleme der biblischen Urgeschichte noch keineswegs endgültig gelöst sind, aber auch, wie anregend das Buch H.s ist, auch dort, wo es zum Widerspruch herausfordert.

Josef Hofbauer S. J.

Albert Niedermeyer, Das menschliche Sexualleben (Handbuch der speziellen Pastoralmedizin, 1. Band). 8° (XXIV und 508 S.), Wien 1949, Herder. Geb. S 66.80, sFr 29.—.

Seit 1945 ist der Verf. Dozent für Pastoralmedizin an der theologischen Fakultät in Wien; die Vorarbeiten für das vorliegende Handbuch gehen aber auf mehr als 25 Jahre zurück (VII). Tatsächlich legt dieses Lebenswerk des Verf. ein beredtes Zeugnis ab von seinem philosophischen, juridischen und theologischen Wissen; es offenbart auch ein „bedingungsloses *sentire cum Ecclesia* als höchstes Ziel der Wahrheitserkenntnis und reifste Frucht wissenschaftlichen Studiums ..., an welchem wir die beglückende Übereinstimmung wissenschaftlicher, natürlicher Vernunftserkenntnis und übernatürlicher Offenbarungserkenntnis erleben" (503). Durch seine universalistische Bildung und Betrachtungsweise ist N. befähigt, die Pastoralmedizin ganz neu zu prägen. Wenn dieser Wissenszweig bisher fast nur von Pastoraltheologen und auch von diesen etwas stiefmütterlich behandelt wurde, so gelingt es dem Verf. diese Grenzwissenschaft auch auf dem Gebiete der Medizin heimisch zu machen. Je mehr die moderne Heilkunde den einseitigen Biologismus der letzten Jahrzehnte und den Psychologismus der jüngsten Vergangenheit überwindet, umso mehr öffnen sich ihre Augen für die innere Verquickung biologisch-psychologischer, sozial-philosophischer und theologischer Fragestellungen. Zur Theologischen Fakultät in Innsbruck tritt die neue Pastoralmedizin dadurch in engere Beziehung, daß sie das Innsbrucker Lehrbuch für Moral, Noldin-Schmitt, nicht nur häufig zitiert, sondern offensichtlich ihren moraltheologischen Ausführungen zu Grunde legt.

Diese weitgehende Verbrüderung Noldin-Niedermeyer ist aber keine geistlose Hörigkeit; denn es kommen auch andere Autoritäten zu Worte, besonders die berufensten, Thomas von Aquin und Alphons Liguori. Es wird auch an Noldin-Schmitt Kritik geübt, z. B. an dem Ausdruck *pollutio naturalis* (125), an der Fassung des Begriffes *distillatio* (130); für den Ausdruck: Sünden *iuxta naturam* wird der Terminus: *intra naturam* gewünscht, weil solche Sünden zwar „innerhalb des Rahmens" natürlicher Sexualakte liegen, aber nicht innerlich „naturgemäß" seien (213). Etwas strenger als N.-Sch. wird die Frage nach dem *situs in copula* (136 f) beantwortet. Noldin würde es auch bestreiten, daß die *copula tempore praegnationis* keine *copula per se apta ad generationem* sei (138), denn „insofern es auf den Akt als solchen ankommt" — das ist eben die *copula per se apta* — ist ja die *aptitudo ad generationem* gegeben. Wenn es vom Ehebruch heißt: „in diesem Fall darf nicht nur, sondern muß (das *debitum)* verweigert werden bei der Gefahr sonstigen Verlustes des daraus resultierenden Klagerechtes" (142), könnte diese allzu prägnante Ausdrucksweise zu dem Mißverständnis verleiten, als dürfe man einen Ehebruch gar nicht verzeihen. Ebensowenig will wohl der Satz „Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe sind nunmehr im göttlichen Recht verankert" (152) leugnen, daß dies auch schon vor der christlichen Zeit so war. Eine Mißdeutung ist auch nicht ausgeschlossen, wenn es heißt: „auch hier gilt es als statthaft für die Frau, bei vorzeitiger *retractio viri* durch *tactus vel alio modo actum complere et plenam voluptatem sibi procurare*" (309), ohne mit Noldin (De castitate n. 70) klar hinzuzufügen: *copula ex parte viri iam consummata.*

Den schwersten Vorwurf, der mitunter gegen den Verf. laut wurde, faßt Asperger (Die Österr. Furche, 29. Jänner 1949) in die Worte: „Nun haben aber die Ehe und das Geschlechtsleben nicht nur in der metaphysischen Schau ihren Wert (darüber werden in dem vorliegenden Werk herrliche Worte gesagt), sondern auch vom Natürlichen her ge-

sehen. Das müßte, glauben wir, offener gesagt werden, freier und unbefangener. Gerade wenn man der sexuellen Enthemmung der Gegenwart die zuchtvolle Schönheit des christlichen Lebens entgegensetzen will." Wenn man die wissenschaftlich exakten und natürlich selbstverständlichen Ausführungen über Organologie der Fortpflanzungsorgane, über Sexualphysiologie und über verwandte Gebiete der Biologie im ersten Abschnitt verfolgt, hat man wahrhaftig nicht den Eindruck, als sei das menschliche Sexualleben etwas, was „von Verboten und Sünden starrt, eine *res inhonesta* im Ganzen". Der sittliche Ernst, die Ehrfurcht und das Verantwortungsbewußtsein des Buches lassen die vorgebrachte Beschwerde auf keinen Fall gerechtfertigt erscheinen; vielleicht aber gibt die Anlage des ganzen Werkes ungewollt Veranlassung zu dieser Kritik. Auf den ersten Blick überrascht es ja, daß eine weitausgreifende Pastoralmedizin gerade mit dem sexuellen Leben beginnt und dieser Frage den stattlichen Band von über 500 Seiten widmet. In monographischen Darstellungen soll der zweite Band Unfruchtbarkeit und Eheunfähigkeit, künstliche Befruchtung, Zeitwahl in der Ehe behandeln. Band 3 und 4 soll dann den Fragenkomplex in seiner Bestimmung durch das 5. Gebot beleuchten: Abtreibung, geburtshilfliche Eingriffe, Kindesmord, ärztliche Eingriffe an den Fortpflanzungsorganen. Nur ein schwaches Drittel des Gesamtwerkes (Band 5: Psychopathologie und Psychotherapie; Band 6: Euthanasie und Thanatologie) hat weniger Beziehung zum Sexuellen.

Mit dieser Stoffauswahl und -anordnung hat der Verf. sehr glücklich seine Absicht verwirklicht, die er im Vorwort (VII) bescheiden in die Worte kleidet: „einen B e i t r a g zu einer wissenschaftlichen Pastoralmedizin auf der Grundlage neuzeitlicher biologischer und medizinischer Tatsachenerkenntnisse zu liefern." Sein Beitrag ist gekennzeichnet durch seine besonderen theoretischen und praktischen Arbeiten als Facharzt für Frauenkrankheiten, Konsulent für Sozialhygiene und Leiter der Eheberatungs- und Schwangerenfürsorgestelle. Es war ein guter Griff, diesen Beitrag im ersten Band ähnlich der Eheenzyklika *Casti connubii* zu ordnen: Normales Geschlechtsleben — normwidriges Geschlechtsleben — Schutz- und Heilungsmöglichkeiten im Geschlechtlichen. Auch wenn einmal eine „Gesamt-Pastoralmedizin" a l l e sinnengebundenen Voraussetzungen und Einflüsse auf das sittliche Leben in a l l e n seinen Teilgebieten zu einem einheitlichen System aufbauen wird, ist die genetische Methode des Verf., zunächst mit der Darstellung der „ersten Anfänge des Menschenlebens" den ersten Schritt in diese werdende Wissenschaft zu tun, nicht ohne weiteres abzuweisen. Im kleinen Rahmen hat das R u l a n d (Handbuch der praktischen Seelsorge, 1. Bd.) schon versucht, um dann die Voraussetzungen für das Leben in gesunden und kranken Tagen anzuschließen. Für den Theologen hat die Stoffordnung in der Pastoralmedizin C a p e l l m a n n - B e r g m a n n nach Geboten und Sakramenten, also ganz analog etwa dem Moralbuch von Noldin-Schmitt, etwas praktisch Reizvolles, wenn auch die wissenschaftliche Reihung des Stoffes nach inneren Wesensgesetzen dabei etwas zu kurz kommt. Vielleicht ist dem Mediziner u n d Theologen der beste Dienst getan, wenn der Plan für die Pastoralmedizin genau ihrem Objekt angepaßt wird, also der menschlichen Persönlichkeit in ihrer individuellen und sozialen Entfaltung. Als unvollendeter Versuch weist in diese Richtung S u r b l e d („Die Moral in ihren Beziehungen zur Medizin und Hygiene"), wenn er zuerst vom organischen, dann vom geistig-sinnlichen Leben des Menschen, und schließlich von seinem sozialen Geschlechtsleben handelt.

Es bleibt also noch Arbeit auf dem Felde der Pastoralmedizin zu leisten. Ein gutes Stück wird sie der Verf. fördern, wenn er sein Versprechen (IX) einlöst und uns noch eine allgemeine Pastoralmedizin (Propädeutik), eine Anthropologie, eine medizinische Psychologie, eine

ärztliche Pflichtenlehre und schließlich eine pastoralmedizinische Kasuistik schenkt. Es ist bestimmt zu erwarten, daß uns N. immer wieder „ausgehend von der Biologie der Keimzelle und von den primitivsten Lebensformen ... bis zu der höchsten Höhe der übernatürlichen Glaubensgeheimnisse" (503 f) führen und „das Grundgesetz der Pastoralmedizin" (vgl. z. B. 72. 370. 428. 432) immer neu bestätigen wird: „Niemals kann etwas gesundheitlich recht sein, was sittlich falsch ist".

G. Heinzel S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII. cura et studio monachorum abbatiae S. Hieronymi O. S. B. edita. VII: Liber verborum dierum. 4° (XII u. 323 S.) 1948. Romae, Typis polyglottis Vaticanis. — Dieser Band der römischen Vg-Ausgabe enthält die Bücher Paralipomenon oder der Chronik, von Hieronymus als ein Buch gezählt. Die Ausgabe ist wieder mit der gleichen Sorgfalt angefertigt wie alle bisherigen Bände. Von den 63 untersuchten Codices werden 23 verwertet, lauter solche, die bereits in den Büchern Sm und der Kn herangezogen wurden, ausgenommen 4 neue aus dem 9. Jh. Die Textfamilien sind wiederum dieselben wie früher, nur die in Sm und Kn neu aufscheinende mailändische mit ihrem Führer R (Veron.) ist nicht mehr vertreten. Die Codd. A (miatinus) und C (avensis) sind auch hier wieder führend. Interessant ist auch, daß in 2 Codd. einige Bücher den Text der versio Vetus Latina bieten, einer sogar 2 Par. In einer Anzahl von Codd. stehen Paral hinter Kn wie in der LXX, andere scheinen sich eher der Reihenfolge des TM anzuschließen. — Mit Spannung darf man den Band mit dem Psalterium Gallicanum erwarten, der bereits in Vorbereitung ist.

J. Hofbauer S. J.

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Paris, Editions du Cerf. — 1. Albert Gélin, Aggée. Zacharie. Malachie. 8° (71 S.) 1948. Diese neue Übersetzung kann sich sehen lassen: handliche Bändchen, gefällige Ausstattung, feines Papier, sauberer Druck. Die kurzen Einleitungen zu den einzelnen Propheten bieten alles zum Verständnis Erforderliche, so daß die Anmerkungen auf das Notwendigste beschränkt werden konnten; vielleicht sind sie manchmal etwas zu knapp ausgefallen. — 2. F. M. Abel, Les Livres des Maccabées. 8° (172 S.) 1948. Zu den bereits hervorgehobenen Vorzügen kommt hier noch das Zeugnis für die Schönheit der Sprache durch die Begutachtung seitens eines Mitgliedes der Académie française, für die Gediegenheit des Inhaltes bürgt die Person des Übersetzers. Dem Text ist auf 20 S. eine ausführliche Einleitung vorausgeschickt, die allerdings ziemlich gründliche Vertrautheit mit dem AT voraussetzt und für den Durchschnittsgebildeten wohl auch in Frankreich zu hoch sein dürfte. *H.*

Alois Hudal u. Joseph Ziegler, Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testamentes. 6. Auflage, neu bearb. von Franz Sauer. 8° (XII u. 271 S.) Graz — Wien 1948, Styria. In 6. Aufl. tritt diese Einleitung, vom Grazer Alttestamentler zum vierten Male neu herausgegeben, an die Öffentlichkeit, ein Zeichen für ihre Brauchbarkeit. Da die neue Auflage im großen und ganzen den Text der vorausgegangenen wiedergibt, sei auf ihre Besprechung in dieser Zeitschrift 63 (1939) 252 hingewiesen. Die inzwischen erschienene Literatur wurde ausgiebig nachgetragen. Wenn dabei das eine oder andere übersehen wurde, so fällt das nicht sehr ins Gewicht. Neu ist u. a. ein Abschnitt über Aufgabe und Methode der Textkritik, der Abschnitt

über die Papyri; die Behandlung der exegetischen und religionsgeschichtlichen Fragen zum Pt ist stark erweitert; auch die neueste Äußerung der Bibelkommission, der Brief an Kardinal Suhard von Paris über die Pt-Frage und die biblische Urgeschichte vom 16. Jänner 1948 ist schon wenigstens im Auszug wiedergegeben. An kleinen Versehen wäre etwa zu verbessern, daß die alte Kursivschrift in griechischen Bibelhandschriften nicht verwendet werde (45); aber die Chester-Beatty und andere biblische Papyri! Die Alttestamentler wären ferner hoch erfreut, wenn die Ryland Papyri Dt 23—28 enthielten (51). Esdr und Neh 536/35 vor Chr. (193)? Dn habe sich mit seinen drei Freunden geweigert, der Bildsäule göttliche Ehren zu erweisen (235); bekanntlich waren es die drei o h n e Dn, u. a. *H.*

Jean Steinmann, David roi d'Israel (Témoins de Dieu 11). kl.-8° (188 S.) Paris 1948, Editions du Cerf. — Eine recht gut lesbare, lebendig und anschaulich geschriebene Lebensgeschichte Davids, die sich plastisch vom Hintergrund altorientalischer, altisraelitischer Sitten und Gebräuche abhebt. Leider hat sich der Verf. vielzusehr von den Gedankengängen der kritischen Schule einnehmen lassen. Da konnte es nicht ausbleiben, daß sowohl das Bild des Helden als auch der Hintergrund in mancher Hinsicht verzeichnet wurde und die Freude an dem sonst netten Büchlein nicht ungetrübt ist. *H.*

Louis Cheminant, Le royaume d'Israel (933—722 av. J. C.). (Témoins de Dieu 9). kl.-8° (126 S.) Paris 1945, Editions du Cerf. — Das Reich Israel ist das vom Hause Davids abgefallene Nordreich. S. 7 wird gezeigt, wie auch dieser abtrünnige Teil des auserwählten Volkes „Zeuge Gottes" ist, Zeugnis ablegt für das Walten Gottes in seiner Geschichte. Der Verf. zeichnet zunächst jeweils die geschichtliche Lage, um dann das übernatürliche Walten der göttlichen Vorsehung aufzuzeigen. Mit besonderer Liebe sind die vier Prophetengestalten Elias, Eliseus, Amos und Osee geschildert. Das Büchlein ist eine gute Einführung in das religiöse Verständnis der Abschnitte des AT, die die traurige Verfallszeit des Volkes Israel nach der unheilvollen Spaltung beschreiben. *H.*

Karl Fruhstorfer, Die Wunder des Propheten Eliseus. 8° (68 S.), Linz o. J. (1941), Oberösterreichischer Landesverlag, S 7.80. — F. bietet, aufbauend auf der Exegese des Textes mancherlei schöne Gedanken auch aszetischer Natur. Freilich wird der Text nicht immer bis zur letzten Tiefe ausgeschöpft und man wird nicht immer die Ansichten des Verf. teilen. Wertvoll ist das Buch, weil darin der Versuch unternommen wird, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Wunder des Eliseus gegen die Einwände der kritischen Schule zu verteidigen, und wegen der umfangreichen Literaturangaben. *H.*

Jean Steinmann, Job (Témoins de Dieu 8). kl.-8° (126 S.) Paris 1946, Editions du Cerf. — Das Buch Job ist geistesgeschichtlich eines der interessantesten des ganzen AT wegen seiner Stellungnahme zum Problem des Leidens. Aber es bringt nicht die Auffassung des Wüsten-

scheichs zum Ausdruck, den St. in das Gebiet von Edom verlegt, sondern die des unbekannten jüdischen Verf. und seiner zeitgenössischen Mitbürger. In der Auslegung und literarischen Beurteilung schließt sich St. an die Kommentare von Dhorme, Hölscher und Montet in der Bible du Centenaire an und beansprucht als sein geistiges Eigentum nur die letzten zwei Kapitel: „Job als Zeuge Gottes" und „Job als Zeuge für das Menschenleid". Trotz mancher Mängel im sittlichen Charakter des Job — irdische Einstellung, Mangel an Demut — ist der Dulder doch ein Zeuge für den gerechten Gott. Im grimmigsten Leiden bleibt er gläubig. Das brauchte damals größeren Heldenmut als für einen Christen nach der Offenbarung des NT. Hier führt der Verf. eine reizvolle Parallele durch zwischen der jüdischen Anschauung von Gott, der Leiden sendet, und der gleichzeitigen der Hellenen. Job als Zeuge für das Menschenleid: wie schwer es dem Menschen fällt, sein Leiden zu verstehen und auf sich zu nehmen und wie verständlich die herbe Klage und sein Aufbegehren dagegen ist — ein vom Hl. Geist selber bestätigtes Zeugnis. Im Ganzen eine geistvolle Einführung in die Gedankenwelt des Buches Job. *H.*

Julius Tyciak, Die Weisheitsbücher des Alten Testamentes. Sprüche, Kohelet, Hohes Lied, Buch der Weisheit, Jesus Sirach erklärt. kl.-8° (147 S.) Paderborn 1948, Schöningh. — Eine gute Einführung in die Gedankenwelt der Weisheitsbücher, nicht eine eigentliche, fortlaufende Erklärung. Der Verf. behandelt die einzelnen Abschnitte im Gesamtzusammenhang der Bücher und bemüht sich, die großen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge, auch mit dem NT, aufzuzeigen. Ob sich diese Zusammenhänge aber auch immer beweisen lassen? Beim Prediger wäre darauf hinzuweisen gewesen, daß der Verf. seine Aufgabe, den Sinn des Lebens verständlich zu machen, lösen mußte, obwohl ihm wesentliche Begriffe fehlten, die erst in späteren Offenbarungen auftauchen, nämlich eine klare Anschauung vom Fortleben im Jenseits und der Gedanke von der gerechten Vergeltung im anderen Leben. Jedenfalls ist T.s Büchlein vorzüglich geeignet, dem Hauptzweck jeder Schriftlesung zu dienen, der Erhebung des Herzens zu Gott. *H.*

Paul Auvray, Ezéchiel (Témoins de Dieu 10). kl.-8° (171 S.), Paris 1947, Editions du Cerf. — Das Buch A.s ist von der Art, die man in Frankreich „haute vulgarisation" nennt. Der Verf. versucht, die Person des Propheten und seine leitenden Gedanken, die Entwicklung seiner Gedankenwelt auf dem geschichtlichen Hintergrund, vor allem dem geistesgeschichtlichen, darzustellen. Er setzt dabei die neuere Auffassung voraus, die S. 166 f kurz skizziert wird und nach der Ez bis zur Zerstörung Jerusalems in Palästina wirkte und erst danach seine Wirksamkeit nach Babel verlegte. Dabei entrollt uns der Verf. ein packendes Charakterbild Ezechiels, dieses „Originals" (135), und ein farbenprächtiges Geschichtsbild, besonders der Ideengeschichte. Man liest das Büchlein mit Spannung und Genuß bis zur letzten Seite. Darum darf man auch gespannt sein auf die ausführliche Erklärung des Propheten Ez., die der Verf. verspricht, die erste, die Frankreich in neuerer Zeit überhaupt besitzen wird. *H.*

Bonaventura Mariani, O. F. M., Daniel „il patriarca sapiente“ nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda. Con due appendici sui poemi ugaritici ed una tavola fuori testo (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 3). gr.-8° (XXXI u. 382 S.) Rom 1945, Antonianum (Via merulana 124). — M. bearbeitet hier auf breitester Grundlage die Frage nach dem bei Ez 14 und 28 erwähnten weisen und gerechten Dan(i)el und nach seinem Verhältnis zu dem aus den Funden von Ugarit-Ras Schamra bekannten sagenhaften Dnl-Danel. Der erste umfangreichere Teil ist der Untersuchung gewidmet, ob der Dan(i)el Ezechiels mit dem Propheten Daniel des kanonischen Buches gleichzusetzen sei oder nicht. Nach gründlicher Untersuchung der Texte Ezechiels und einem raschen Überblick, wie sich die christliche und die jüdische Überlieferung bis in die allerneueste Zeit zur Frage gestellt hat, prüft M. auf Grund sämtlicher geschichtlichen, literarischen und psychologischen Gegebenheiten den Gegenstand und kommt nach vorsichtigem Abwägen alles Für und Wider zu dem Ergebnis, dem man wohl beipflichten muß, daß die Gleichsetzung beider „auf nicht geringe Schwierigkeiten stößt, die sie zum mindesten verdächtig machen“ (145). Der zweite Teil ist der Untersuchung gewidmet, „ob und wieweit die Gleichsetzung des ugaritischen Danel mit dem Ezechiels möglich sei“ (149). Auch hier prüft M. nach einem kurzen Überblick über die Ausgrabungen von R. Sch., über die Götterwelt, die Göttersagen und die sittlichen Ideen von Ugarit sorgfältig die Danel- oder Aqhatsage (leggenda im Gegensatz zu Mythos) nach den von den verschiedenen Forschern gebotenen im Anhang mitgeteilten Übersetzungen. Das wiederum wohlabgewogene Urteil lautet hier: Da der ugaritische Danel den Phönikiern wohlbekannt gewesen zu sein scheint, könnte er sehr wohl in der Strafrede Ez 28, 3 angerufen worden sein. Obwohl aber „die gemeinsamen Züge ... ohne Zweifel ihr Gewicht haben für die Gleichsetzung beider Persönlichkeiten, so ist doch kluge Zurückhaltung ratsam ... Künftige Entdeckungen mögen den Danel von Ugarit in helleres Licht stellen und Überraschungen bringen, was seine Annäherung an den Dan(i)el Ezechiels betrifft“ (263 ff). Mag also die Antwort auch nicht bestimmt und endgültig ausgefallen sein, so sind wir doch dem fleißigen Sohne des hl. Franziskus zu großem Danke verpflichtet, daß er sich der mühsamen Aufgabe unterzogen hat, das weitschichtige Material — allein das auf Danel und die allgemeine Einführung in die Welt von Ugarit bezügliche Literaturverzeichnis umfaßt über 6 Seiten — durchzuarbeiten und in einer so sauberen Veröffentlichung zugänglich zu machen. Ein Namens- und Sachverzeichnis und ein Verzeichnis der zitierten Bibelstellen erhöht den Wert des Buches. — Einige Ergänzungen und Bemerkungen seien gestattet: Könnte man nicht Ez 28, 3 übersetzen: „kein Geheimnis haben sie dir verdunkelt“? *kol-sātûm* Objekt des Verbums, Subjekt das unbestimmte „sie“, das dem deutschen unbestimmten „man“ entspricht, also: „kein Geheimnis hat man dir verdunkelt“ oder „ist dir verdunkelt.“ — Zu 20 Anm. 1: *'Ajin* und *Resch, rōmāmûkā statt 'āmāmûkā* sind in der althebräischen Schrift leicht zu verwechseln. — Zu 270: D. bei Ez 14 müsse eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen sein, „denn eine sagenhafte oder mythische Figur hätte ein dem Untergang geweihtes Land nicht retten können.“ Der Schluß scheint mir nicht zwingend, denn D. wird hier nur als Beispiel und unter Bedingung, hypothetisch eingeführt. Man

könnte z. B. in einer ganz konkreten Lage sagen: „Auch Herkules brächte es nicht fertig, einen solchen Augiasstall von Korruption zu säubern", ohne daß damit die Geschichtlichkeit des Herkules ausgesprochen würde. Auffallenderweise läßt M. die neuere Auffassung über Ez, wie sie etwa in einem der neuesten Kommentare zu diesem Propheten von Bertholet (Tübingen 1936) zusammenfassend dargestellt wird, ganz abseits liegen. Ob sich nicht daraus eine weitere Klärung seines Verhältnisses zu Dn gewinnen ließe? *H.*

Christoph Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes. 8° (168 S.) Zollikon 1947, Evangelischer Verlag. sFr. 7.80. — Der Verf., Sohn des bekannten Basler Professors Karl Barth, tritt hier an die Frage heran, wie in den erwähnten Liedern und in der älteren außerkanonischen Literatur Israels Ausdrücke wie: „du hast meine Seele vom Tode errettet, heraufgeführt aus der Scheol, hast mich zum Leben gebracht" u. v. a. eigentlich zu verstehen seien. Man hat solche Äußerungen bisher als uneigentliche, bildliche, übertreibende Wendungen für die Rettung vor einem vorzeitigen Tode verstanden oder auf Grund animistischer Anschauungen als vorübergehende Abwesenheit der Seele im Totenreich, von wo sie durch die Macht Jahwes wieder zurückgerufen wurde. Beide Erklärungen befriedigen nicht, die animistische scheidet für die positiv gläubige Exegese von vornherein aus. B. glaubt nun, in der israelitischen Auffassung vom Leben eine Lösung angedeutet zu finden: der Begriff des Todes sei weiter als bei uns und nicht so scharf abgegrenzt, indem Schlaf, Ohnmacht, Krankheit und anderes zum Tode gerechnet würde. Es handle sich dabei nicht nur um orientalische Übertreibung, sondern um einen Volksglauben (16; zitiert aus W. Baumgartner). Dieser Frage geht B. in sorgfältiger, eindringender Untersuchung zahlreicher Texte nach, im israelitischen Bereich und in der altorientalischen Geisteswelt, vor allem in der sumerisch-akkadischen und in der ägyptischen — auch Ugarit leistet seine Beiträge — und kommt zu dem Ergebnis, daß sich der alte Orientale auch schon durch Krankheit, Unglück, Bedrängnis, auch durch das der Sünde drohende göttliche Gericht im Machtbereich des Todes, der Scheol befindlich glaubte. Allerdings wagt es B. nur, dieses neue Verständnis „als Frage anzumelden", dem die künftige Forschung „einen festeren Boden wird schaffen müssen" (118). Das abschließende Urteil, daß es nach den Pss „kein ewiges Leben", keine „Fortsetzung des Lebens nach dem Tode" gebe (166; ähnlich schon 163), bedarf m. E. doch einer gewissen Einschränkung. Man wird zugeben müssen, daß sich die von B. untersuchten Aussagen auf den Bereich des irdischen Lebens beschränken. Aber wo die Pss die Frage nach dem Fortleben jenseits des Grabes streifen (Ps 48/49; 72/73) scheinen sie doch eher einer bejahenden, hoffnungsvollen Antwort zuzuneigen, gleichsam das erste Aufblitzen des Unsterblichkeitsglaubens. Jedenfalls verdient das Buch B.s, daß man es sorgfältig durcharbeitet, man legt es mit reicher Anregung aus der Hand. Ein Sach-, Namens- und Stellenverzeichnis hätte freilich seine Brauchbarkeit erhöht. *H.*

K. Mlaker, Die Hierodulenlisten von Ma'in. Neue Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie (Sammlung orientalistischer Arbeiten 15) 8° (127 S.) Leipzig 1943, Harrassowitz.

— Der Titel dieses Buches ist irreführend. M. kommt trotz des Namens, den er seinem Werke gegeben hat, zu dem Ergebnis, „daß die Auffassung, es handle sich bei den weiblichen Hierodulen wesentlich um sakrale Prostitution, nicht ohne weiters haltbar ist“ (63). Vielmehr scheinen die Sippenhäupter dem Tempel an Stelle anderer Verpflichtungen Sklaven als Arbeitskräfte, und zwar zunächst die minder bewerteten Sklavinnen gewidmet zu haben (54 f). Im übrigen ist M.s Arbeit eine mustergültige Veröffentlichung und Bearbeitung dieser Texte. Den Alttestamentler werden vor allem die Berührungspunkte mit der Schuldknechtschaft nach dem mosaischen Gesetz interessieren, auf die S. 59 f hingewiesen wird. Der Versuch am Schluß, die Chronologie der altsüdarabischen Inschriften festzustellen und sie mit den Wechselfällen des Minäer- und Sabäerreiches in Zusammenhang zu bringen, ist natürlich in erster Linie von Bedeutung für Fachleute der altsüdarabischen Altertumskunde. Die „Hierodulenliste“ wird auf etwas nach 300 vor Chr. angesetzt. *H.*

Edmund F. Sutcliffe S. J., The Old Testament and the Future Life (The Bellarmine Series 8). 8° (201 S.) 1946, Burns Oates and Washbourne. — S. geht in diesem schönen und interessanten Buch der Entwicklung des Auferstehungsglaubens im AT nach. Nach einem kurzen Seitenblick auf die Gedankenwelt der alten Ägypter über das Jenseits, die auf Israel in keiner Weise eingewirkt hat, und auf die Babylonier, deren Auffassung mit der älteren israelitischen eine unverkennbare Ähnlichkeit aufweist, wendet sich der Verf. den Begriffen zu, die Israel vom künftigen Leben besaß, und stellt fest, daß die Entwicklung beim auserwählten Volk sehr langsam vor sich ging: zwischen Pentateuch und Eccli ist kaum ein wesentlicher Unterschied. In genauer Untersuchung zahlreicher Texte, die am Schluß in einem Verzeichnis zusammengestellt sind, wird gezeigt, wie sich die Offenbarung über den Charakter des Fortlebens im Jenseits und über die Auferstehung des Fleisches langsam vorbereitete und im Buch der Weisheit und den Makk-Büchern zum Durchbruch kam. Auch die damit eng verbundenen Begriffe von der Vergeltung von Gut und Bös werden eingehend erörtert. Das Bild wird abgerundet durch den Beitrag, den die alttestamentlichen Apokryphen leisten. Von besonderem Interesse sind Kapitel wie „Die Scheol und ihre Bewohner“, „Das Fegefeuer oder der Zwischenzustand“, „Die Bestandteile des Menschen“. Dort und da wird man einiges anders betrachten können, z. B. 126 ff in der Behandlung von Is 25, 8 oder 144, warum die Äußerung Dn 12, 2 von der Auferstehung nicht nachgewirkt hat; vielleicht auch 158 in der Deutung von Eccle 3, 19. Jedenfalls aber wird man das Buch mit Nutzen durcharbeiten und mit reichem Gewinn aus der Hand legen. *H.*

André Parrot, Le „Refrigerium“ dans l'au-delà. 8° (177 S.), Paris 1937, Leroux. — In der Sonnenglut und im Staub des Morgenlandes sehnt sich jedermann nach Erfrischung. Da man sich das andere Leben dem irdischen ähnlich dachte, war man besorgt, den dahingegangenen Lieben auch im Jenseits die nötige Erfrischung durch Wasserspenden zukommen zu lassen. An einer Fülle von schriftlichen Urkunden, bildlichen Darstellungen, am Ausgrabungsbefund von Gräbern usw. zeigt P., wie dieser Gedanke im ganzen Morgenland

die Gemüter beherrschte und wie er sich bei den verschiedenen Völkern weiterentwickelte, angefangen von den Sumerern, in Babel und Assur, bei den Hettitern, in Syrien und bei den Israeliten in Palästina, dann vor allem in Ägypten, und wie diese Auffassung schließlich in den christlichen Denkmälern Italiens, Nordafrikas und Galliens weiterlebte und in der katholischen Totenliturgie bis auf den heutigen Tag fortbesteht: *locum refrigerii ... indulgeas.* Manchmal wird man zu den Aufstellungen P.s Vorbehalte anbringen, so, wenn (43 f) das Trankopfer Assurbanipals über die erlegten Löwen als Erfrischung für die fortlebenden Seelen der Löwen gedeutet wird, dann vor allem zur Auslegung alttestamentlicher Texte oder (143 f) zur materialistischen Anschauung des jenseitigen Lebens im christlichen Bereich. *H.*

Gertrud Thausing, Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten (Sammlung orientalistischer Arbeiten16). 8° (VIII und 188 S.) Leipzig 1943, Harrassowitz. — Dem „leidenschaftlichen Bekenntnis zum Leben — es gibt keinen Tod, der Tod ist nur Geburt zu einem neuen Leben — dient die ganze magische Haltung, angefangen von Stil und Lebensform ... bis zum ausgedehnten Totenkult ... der ja nichts anderes als eine ungeheure Negation des Todes ist." Wie sich diese Überzeugung der Ägypter geäußert hat und welch ausführliches und bis ins Kleinste gehende Ritual, welch ausgedehnte magische Praktiken die Sorge, den Verstorbenen das Leben im Jenseits zu vermitteln, hervorgebracht hat, zeigt die Verf. aus den „Pyramidentexten", aus dem „Totenbuch", und aus „Sarginschriften". Zuerst wird in einer allgemeinen Einleitung die Auffassung der alten Ägypter dargelegt, der weitaus größere Teil des Buches bietet die Übersetzung der Texte mit Kommentar. Dem israelitischen Volke, das ja seine Jugend am Ufer des Nils zugebracht hatte und ohne Unterlaß mit Ägypten in Verbindung war, konnten diese Gedanken und ihre Auswirkung im Leben nicht unbekannt sein; vgl. Is 19, 3. Im Gesetz des Moses war den Israeliten jegliche Magie und insbesondere die Totenbeschwörung unter Todesstrafe verboten. Dennoch machten sich Totenbeschwörung und ähnlicher Aberglaube allen Verboten zum Trotz in Israel immer wieder breit, wenn auch zunächst in kanaanäischer Ausprägung. Und so schildert dieses Buch zum Teil wenigstens den Hintergrund, von dem sich das erwähnte Verbot abhebt und vor dem sich das abergläubische Treiben in Israel abspielte. Darum ist es auch für den Alttestamentler von Interesse. Leider fehlt jegliches Register, das die Benützung des Buches ohne Zweifel erleichtern würde. *H.*

Walther Eichrodt, Das Menschenverständnis des Alten Testamentes. 8° (78 S.), Basel 1944, Majer. — Man wird nicht bald wieder eine so schöne Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch antreffen, wie sie hier entwickelt wird als „Grundlage des alttestamentlichen Menschenverständnisses", aufgebaut auf der „unbedingten Verpflichtung durch den Gotteswillen", aber doch getragen von der Liebe zu Gott (Dt). Der Wille des einen persönlichen Gottes ist zugleich auch Gewähr für die Würde des Menschen und bewahrt ihn durch Verankerung des Rechtes im göttlichen Willen vor ungerechter Kollektivhaftung, vor Erniedrigung im dienenden Stande usw. Im 2. Abschnitt wird im besonderen gezeigt, wie der Schöpferglaube im AT das Leben

reich macht und dem Menschen Freude verleiht an seiner Aufgabe und Bestimmung, aber auch die Grundlage bildet für das Gemeinschaftsdenken und eine Verpflichtung zur Gemeinschaft bedeutet — innerhalb und außerhalb Israels. Der 3. Abschnitt zeigt, wie sich der israelitische Gottesglaube mit Hemmungen auseinanderzusetzen hatte, mit Überschätzung des eigenen Volkstums, mit der Anhänglichkeit an die Erdengüter, mit dem Problem des Leidens, mit der verderbten menschlichen Natur. Im 4. Abschnitt endlich wird ersichtlich, wie sich diese Spannungen lösen in der Hoffnung auf die messianische Vollendung. Gleichwohl kann man nicht mit allem einverstanden sein. Nach der katholischen Auffassung der Hl. Schrift kann man auch im AT nicht Richtungen, Auffassungen feststellen, die einander direkt widersprechen und aus deren Widerstreit sich neue Erkenntnisse und Ergebnisse herauskristallisieren. Hat doch die ganze Hl. Schrift durch die Inspiration Gott zum Urheber und ist daher überall wahr und richtig und widerspricht sich nirgends; denn Irrtum und Widerspruch müßte auf Gott zurückfallen. Gewiß weist die Offenbarung des AT noch Lücken auf und spottet daher dem Versuch, sie in ein allseitig geschlossenes System zu bringen. Daraus ergeben sich Spannungen, die E. treffend aufzeigt. Der angedeutete Mangel jedoch führt dazu, daß manches in seinen Aufstellungen zum mindesten fragwürdig bleibt, z. B. die viel erörterte Stellung der Propheten zum Kultus oder die Beurteilung des Gesetzes, das mit all seinen äußeren Leistungen für den Israeliten eben doch verpflichtender Wille Gottes war u. a. m. Das Buch ist wertvoll, aber mit einer gewissen Vorsicht zu gebrauchen. *H.*

Kirchengeschichte

Georg Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters. Recht, Verfassung, Kult und Frömmigkeit. gr.-8° (488 S.) Münster 1948, Regensberg. — Der Verf. gibt hier folgende, z. T. weiter zurückliegende Aufsätze in Buchform heraus: 1. Byzantinisches und abendländisches Spital; 2. Cluny und die Eigenkirche; 3. Zur cluniazensischen Reform; 4. Kirchliches Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien; 5. Mittelalterliche Segnungen und Abgaben; 6. Gregor VII., Cluny, Citeaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parochie, Seelsorge; 7. Studien zur Exemptionsgeschichte der Zisterzienser; 8. Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen. Die Rücksicht, unter der die einzelnen Arbeiten, die auch meist in einem inneren Verhältnis zueinander stehen, zusammengefaßt sind, ist der Gemeinschaftsgedanke des Mittelalters, der letztlich jede weltliche Ordnung im Sakralen verwurzelt sein ließ. Besonders bedeutsam sind die Ausführungen über Cluny und die Eigenkirche. *F. Maaß S. J.*

Karl Eder, Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555—1648). (Kirchengeschichte hrsg. von J. P. Kirsch †, 3. Band, 2. Hälfte.) gr.-8° (XVII u. 459 S.) Wien 1949, Herder. — Dieser Teilabschnitt der Herderschen Kirchengeschichte, die schon 1930 begonnen wurde, aber bis jetzt noch nicht zu Ende geführt werden konnte, war bereits im Jahre 1942 vollendet, konnte aber infolge der Verhältnisse, die durch die letzten Kriegsjahre und den Zusammenbruch bedingt

waren, erst jetzt erscheinen. E., der inzwischen als Ordinarius für neuere Geschichte nach Graz berufen wurde, ist wie kein anderer imstande, das Drama der Kirchenspaltung und die ihr folgende Epoche der Gegenreformation darzustellen. Hat er doch schon vor 20 Jahren für seine engere Heimat Oberösterreich die beste Territorialgeschichte der Reformation geschrieben, die keine andere weder in Österreich noch in Deutschland in dieser Vollendung erreicht hat. — Im vorliegenden Werke handelt es sich aber nicht um eine großangelegte Einzeluntersuchung, sondern um eine knappe, klare und formschöne Zusammenfassung der geistigen, politischen und kirchlichen Ereignisse, die sich immer wieder gegenseitig bedingen, sich aber auch wieder in der praktischen Auswirkung behindern und zudem noch in der raschen Abfolge dieses sinnverwirrenden Durcheinander ein objektives und ruhiges Urteil sehr erschweren. Die große Einheit der ganzen Epoche sieht nun der Autor im Absolutismus der Territorialherren, die gerade durch die Kirchenspaltung das Übergewicht und die Herrschaft über die Kirchen aller Bekenntnisse erlangten. Da außerdem die Bezeichnung „Gegenreformation" die durch das Tridentinum abgeschlossene und gekrönte innerkirchliche Reformbewegung zugunsten der politischen Gegenaktion der katholischen Fürsten fast ganz aus dem Blickfelde verdrängte, so scheint E. der von ihm gewählte Buchtitel angemessener zu sein, als die bisher übliche Bezeichnung als Epoche der Gegenreformation. — Ich kann ihm in dieser Auffassung nicht folgen. Es ist zwar sicher richtig, daß der Ausdruck „Reformation", der durch das ganze Spätmittelalter hindurch die notwendige und immer wieder angestrebte Reform der Kirche bedeutete, von den Protestanten zu Unrecht usurpiert wurde, weil eben das, was sie wollten und vollbrachten, etwas ganz anderes war als eine Reform im alten Sinne des Wortes. Aber heute bezeichnet nun einmal das Wort Reformation die von Luther ausgelöste Aktion. *Habeat sibi!* Dafür deckt die deutsche „Reform" eindeutig und unmißverständlich die katholischen Erneuerungsbestrebungen, die im Tridentinum abgeschlossen werden. Diese katholische Reform, die die schlummernden Kräfte allenthalben weckte, die Katholiken mit neuem Mute und schließlich mit Siegeszuversicht erfüllte, während sich die Irrgläubigen zu spalten begannen, mußte notwendig zur politischen Aktion führen. Denn den Katholiken hatte früher die ganze Welt gehört und diese wollten sie ja wieder gewinnen. Nicht umsonst hatte ja Ignatius von Loyola seinen Jüngern zugerufen: *Ite incendite mundum.* So war ja auch im 11. Jh. aus der mittelalterlichen Kloster-, Seelsorgs- und Kurialreform das gregorianische Zeitalter gefolgt, in dem auch die äußeren Machtmittel der religiösen Idee dienstbar gemacht wurden. Die Problematik, die mit einer solchen Auffassung verbunden ist, und vor allem die Folgen, die sich bei der Schwäche der menschlichen Natur daraus ergeben müssen, sind allgemein bekannt und können hier nicht erörtert werden. Sie beweisen aber nicht, daß das Prinzip als solches falsch ist. Daher mußte die katholische Gegenaktion, die durch die Erneuerungsbewegungen und die Reformen des Trienter Konzils erst ermöglicht wurde, eine wesensmäßig antiprotestantische Note erhalten, die durch das Vorgehen der katholischen Fürsten, die in ihrem eigensten Interesse die Kirche unterstützten, nur verstärkt wurde. Daher scheint mir nicht im Absolutismus der Fürsten, sondern gerade in der antiprotestantischen Gegenreformation die charakteristische Eigenart der Epoche zu liegen. Nur darf eben auch

dieser Ausdruck nicht in seinem veräußerlichten, ich möchte sagen: verpolitisierten und säkularisierten Sinne genommen werden, sondern so wie ihn die Zeitgenossen auffaßten: erfüllt vom katholischen Idealismus, der bereit war, auch das letzte für den Glauben und die Zurückgewinnung der irrenden Brüder hinzugeben. — Es ist nun gerade das große Anliegen E.s, die Quellen, die Motive und den Verlauf der großen katholischen Erneuerungsbewegung nach der Katastrophe der Reformation aufzuzeigen. Drei Viertel des Werkes sind der Schilderung dieser inneren Reform der Kirche gewidmet. Ausgehend von den ersten, verstreuten Anfängen und Ansätzen des neuen religiösen Lebens, sieht der Verf. vor allem in der Person und im Lebenswerk des hl. Ignatius von Loyola das würdige Objekt einer eingehenden kirchengeschichtlichen Studie, in der sich die Liebe und Begeisterung zu diesem Großen der Welt- und Kirchengeschichte verrät, aber auch die ganze Kunst einer geschliffenen essayistischen Schilderung entfaltet. Nach einer knappen Übersicht über die neuentstandenen religiösen Genossenschaften und die Erneuerung der alten Orden folgt der zweite Höhepunkt der Darstellung, die zusammenfassende Würdigung des Konzils von Trient in seiner Ganzheitsschau, in seinem Verlauf und in seinen weltweiten Perspektiven. Es gibt in der ganzen historiographischen Literatur nichts, das diesem Abschnitt des Buches von E. an die Seite gestellt werden könnte. — Aber Trient ist nicht bloß das Ende der inneren Reformbestrebungen, sondern auch der Anfang, die Voraussetzung und die Grundlage der äußeren und außerkirchlichen Reaktion, die als Teil der damaligen Welt- und Kirchenpolitik der inneren Erstarkung des Katholizismus notwendig folgen mußte, also der Gegenreformation. In großen Linien wird daher das Werk der Päpste dieser Periode charakterisiert, die Missionstätigkeit berührt, die dem nachtridentinischen Katholizismus eigenen Merkmale und Schwächen werden herausgestellt und schließlich wird auch der äußere Ablauf der Ereignisse bis zum Westfälischen Frieden in Erinnerung gerufen. *M.*

Hubert Jedin, Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. 8° (66. S.) Luzern 1946, Stocker. — Nach einer kurzen Untersuchung über die Entstehung der Begriffe „Gegenreformation" und „katholische Reformation", die beide protestantischen Ursprungs sind, sieht der Verf. die Lösung der terminologischen Schwierigkeit im Gebrauch des Begriffes „katholische Reform" für die von den Protestanten in Anspruch genommene „Reformation". Er schlägt dann vor, den Begriff „Gegenreformation" zu belassen, da darin die durch die „Reformation" bedingten neuen Merkmale der katholischen Kirche klar zum Ausdruck kommen, da das Papsttum die Gegenaktion der Kirche und ihrer Organisationen leitete und sich dabei vor allem des weltlichen Armes bediente und, so möchte ich hinzufügen, weil die Gegenreformation als notwendige Reaktion aus der Erneuerung der Kirche folgen mußte. *M.*

Ernst Tomek, Kirchengeschichte Österreichs. 2. Teil: Humanismus, Reformation und Gegenreformation. 8° (692 S.) Innsbruck-Wien 1949, Tyrolia. — Auf den im Jahre 1935 erschienenen ersten Band der Kirchengeschichte Österreichs konnte endlich nach 14 Jahren der zweite folgen. Der Nationalsozialismus, der alles Österreichische in seiner

Ausprägung in ganz besonderer Weise haßte, wollte auch von seiner Kirchengeschichte nichts wissen und so wurde der zweite Band, der soeben gesetzt war, verboten, bevor er noch das Licht der Welt erblickt hatte. Mit um so größerer Freude nehmen wir jetzt das große Werk mit seinem wertvollen Quellenmaterial aus der Hand des um die österreichische Kirchengeschichte so verdienten Verfassers mit Dank entgegen. *M.*

Josef Solzbacher, Kaspar Ulenberg. Eine Priestergestalt aus der Zeit der Gegenreformation in Köln (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, Heft 8). 8° (82 S.) Münster i. W. 1948, Aschendorff. — Dieser vorbildliche Seelsorger aus der Zeit der Gegenreformation war von Haus aus Lutheraner und kam eigens nach Köln, um einen ehemaligen Schüler, der katholisch geworden war, wieder für seine Konfession zurückzugewinnen. Er wurde aber selbst bekehrt, studierte sogar katholische Theologie und wurde in der Folge Pfarrer von St. Kunibert in Köln, der aber auch als Regens einer Studentenburse und als Rektor der Universität einen bedeutenden Einfluß auf die Studenten ausübte. Er hat sich sogar als Schriftsteller einen Namen gemacht. Seine Bibelübersetzung war weit verbreitet und das von ihm verfaßte Trostbuch für Kranke wurde noch von Sailer sehr geschätzt. Seine Lebensbeschreibung Luthers stand bei den Katholiken in hohem Ansehen. *M.*

Fritz Valjavec, Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, 2., wesentlich erweiterte Auflage. 8° (L u. 168 S.) München 1945, Max Schick. — Das Werk von V. ist eine hervorragende zusammenfassende Leistung. In der bibliographischen Übersicht hat er das bisher Erarbeitete klar und übersichtlich herausgestellt und — entgegen manchen abwertenden Urteilen in neuerer Zeit — den wissenschaftlichen Unterbau des Polemikers Sebastian Brunner betont. Den wird jeder anerkennen, der die einschlägigen Archivmaterialien durcharbeitet. Der heftige Ton hat vielleicht dem Gelehrten Brunner geschadet, aber doch nicht, wie bei manchen seiner Gegner, die intensive Arbeit ersetzt. — V. geht über die Entstehung des Josefinismus rasch hinweg, da er naturgemäß im letzten Kriegsjahr in den Wiener Archiven nicht mehr arbeiten konnte. Dafür untersucht er um so gründlicher und ausführlicher die religiösen und geistigen Folgen, die das Staatskirchentum und die ihm zugrunde liegende geistige Bewegung des 18. Jh. in Österreich gezeigt hat. Die vornehme Art, in der das geschieht, ist um so mehr hervorzuheben, als der Verf. in einer Zeit schreiben mußte, in der es die damaligen Machthaber nur zu sehr darauf anlegten, die historische Wissenschaft zum Werkzeug ihrer kulturkämpferischen Tendenzen zu machen. Der Autor hat sich aber dazu nicht hergegeben, sondern in vorsichtiger, aber jedem verständlicher Weise seine Urteile formuliert, wobei er selbstverständlich die positiven Seiten und die für die Kirche nützlichen und manchmal auch notwendigen Reformen hervorhebt. Aber das Schlußurteil über die letzten Auswirkungen des Josephinismus lautet doch wesentlich anders als es bei Winter zu lesen ist: „Das gesamte nachbarocke Österreich wurde vom Josephinismus in starkem Maße geformt. Er hat in einem ungemein wichtigen Teil Mitteleuropas den Kräften

der modernen Entwicklung auf diese Weise die Bahn freigemacht. Der Josephinismus hat jene Atmosphäre geschaffen, die es den einzelnen Völkern und Bekenntnissen der Habsburgermonarchie, vor allem auch der Ostkirche ermöglichte, zusammenzuwirken, indem er ihnen einen gemeinsamen, religiös neutralisierten Kulturnenner zu bieten versuchte. Die Laisierung von Staat und Gesellschaft ist in Österreich das Werk des Josephinismus. Sie hat durch ihn entscheidende, ursprünglich gar nicht immer beabsichtigte Erfolge errungen. Die von den josephinischen Säkularisationstendenzen verschonten Fassaden sind dann in der Zeit nach 1860 ohne sonderliche Anstrengung eingerissen worden ..." (S. 165). *M.*

Jakob Fried, Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich. gr.-8° (248 S.) Wien o. J. (1947), Dom-Verlag. Geb. S 24.—. — Zu den Schriften, die aus einer Einzelerfahrung den schweren Weg der Kirche im unterdrückten Österreich schildern, tritt nun ein dokumentarisches Werk, das in einem schmalen Band einen erschütternd reichen Inhalt bietet. In ruhig sachlicher Sprache breitet es eine Fülle von äußerem und seelischem Leid aus. Am Eingang steht die nüchterne Schilderung der Vorgänge, die zu der vielberufenen Kundgebung der österreichischen Bischöfe vom 21. März 1938 geführt haben. Die vornehme Zurückhaltung des Verfassers ist ein Beispiel dafür, daß sich die Kirche am besten verteidigt, wenn sie nichts beschönigt. Viele wohlbekannte Namen trifft man in den langen Listen, die in knapper Angabe die Leiden der Priester und mancher im kirchlichen Leben exponierter Laien berichten. Erschütternd ist der letzte Brief des oberösterreichischen Bauern Franz Jägerstätter, der den Militärdienst aus Gewissensgründen verweigerte und dafür hingerichtet wurde. Er hatte sein Gegenstück in dem Tiroler Priester Reinisch, der, wie es scheint, in der Liste übersehen wurde. — Die Zeitumstände brachten es wohl mit sich, daß dem Buch nicht jene Ausstattung gegeben werden konnte, die sein ernster Inhalt verdient hätte. *F. Mitzka S. J.*

Kirchenrecht

Gommarus Michiels O. F. M. Cap., Normae generales Iuris Canonici. 2 Bde. 2. Aufl. gr. 8° (XXII u. 705, XX u. 783 S.), Tournai 1949, Desclée FrBelg 600. — Zu den gediegensten Kommentaren der Normae generales des CIC zählen unstreitig die beiden Bände von P. Michiels. Deshalb werden alle Freunde des Kirchenrechts die zweite verbesserte und vermehrte Auflage des seit Jahren vergriffenen Werkes mit Freude begrüßen. Die Vorzüge, die bei seinem Erscheinen in den Besprechungen lobend hervorgerufen wurden, gelten auch für die Neuauflage. M. bietet eine gründliche und streng wissenschaftliche Behandlung dieses zwar kleinsten, aber grundlegenden Buches des kirchlichen Gesetzbuches. Der Verf. begnügt sich nicht mit einer oberflächlichen Darlegung der einzelnen Canones, die den Schwierigkeiten aus dem Weg geht; er geht ausführlich auf alle Probleme ein, die der Codex stellt. Bei umstrittenen Fragen werden die Auslegungen objektiv wiedergegeben, sachlich und vornehm besprochen und die eigene abweichende Ansicht mit gewichtigen Gründen dargelegt; selten wird

man dem Verf. nicht zustimmen. Selbstverständlich sind alle seit 1929 ergangenen Entscheide der Auslegungskommission und der Kongregationen sowie die Ergebnisse der Forschung berücksichtigt. Die zweite Eigenschaft dieses bewährten Werkes ist eine umfassende Beherrschung der einschlägigen Literatur, wie man sie selten antrifft. Die ungewöhnlichen Sprachkenntnisse erlauben dem Autor die Neuerscheinungen in den meisten Sprachen zu lesen und zu verwerten. Man muß staunen über die Arbeitskraft und den Fleiß P. M.s, der auch die Ergebnisse der juristischen Literatur heranzieht, so weit sie für das Kirchenrecht von Bedeutung sind. Die reiche Literatur ist keine Verzierung, wie bei einigen kanonistischen Autoren, bei denen man den Verdacht nicht los wird, der Verfasser habe die angeführte Literatur nicht gelesen oder sogar nicht lesen können. Wir wünschen der neuen Auflage weiteste Verbreitung bei allen für das Kirchenrecht Interessierten. Der Verlag kündigt den Druck des 2. und 3. Bandes von *De delictis et poenis* desselben Verf. an. Vielleicht dürfen wir hoffen, daß P. M. die noch fehlenden Teile des Codex bearbeitet und uns so einen in jeder Hinsicht vollständigen Kommentar des CIC schenkt. Damit würde der Plan, den sich das Commentarium Lovaniense gesteckt, aber nicht durchgeführt hat, verwirklicht werden.

A. Gommenginger S. J.

Roderich von Kienitz, Die katholische Kirche als Weltreich. 8° (71 S.), Oberursel (Taunus) 1948, Europa-Archiv. — De clericis in specie, De religiosis, De laicis, diese Abschnitte aus dem liber secundus des kirchlichen Gesetzbuches sind die Hauptkapitel, die der leider am 22. September 1948 verstorbene Münchener Gelehrte behandelt. Die Darstellung zeigt alle Vorzüge seiner früheren Veröffentlichungen; sie ist allgemein verständlich, ohne wissenschaftlichen Apparat, aber prinzipienklar, sie schreitet vom inneren Wesensgrund bis zur letzten konkreten Verwirklichung der besprochenen Rechtsinstitutionen vor und hebt auch Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zu analogen staatlichen Einrichtungen hervor; vgl. z. B. Monarchie — Dyarchie (17), „Politbüro" der Weltkirche (27). Wohltuend fühlt man überall warme Liebe zur Kirche Christi auf ihrem Weg durch die Menschlichkeiten des Lebens. Auf S. 35 muß es wohl heißen „freie Prälaturen und Abteien" (nicht: „Prälaturen und Pfarreien"). Wenn auf S. 55 die Marianischen Konkregationen „Bruderschaften" genannt werden, so ist das ein *terminus technicus* des alten Kirchenrechtes, der seit 1918 in diesem Sinne nicht mehr gebraucht wird. *G. Heinzel S. J.*

Erwin Melichar, Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht. 8° (VI und 134 S.) Wien 1948, Manz. S 22.—. — Die Angleichung des kanonischen Rechtes an die Formen des modernen Staates war eines von den treibenden Motiven bei der Schaffung des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Im Dienste desselben Aufgabenkreises hat Mörsdorf („Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht") die Anwendbarkeit der modernen Staatsrechtslehre von der Trennung der Gewalten, insbesondere des Prinzips der Trennung von Justiz und Verwaltung, auf den nichtstaatlichen Rechtskreis der Kirche untersucht. Trat der Münchener Kanonist in seiner „formalsystematischen Grundlegung der Lehre vom kirchlichen Prozeß- und Verwaltungsrecht" für die Gegebenheit einer kirchlichen Ver-

waltungsgerichtsbarkeit ein, so widersprach ihm sein Wiener Fachkollege Köstler in der „Zeitschrift für öffentliches Recht" 18 (1938). Melichar überprüft nun in seiner vorliegenden Habilitationsschrift diese Kontroverse. Gewissenhaft werden die Auffassungen der Juristen über Trennungs- und Einteilungsversuche im Staat (Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit, Verwaltung) untersucht (5—21) und der Lehre der Kanonisten über die Gewaltenunterscheidung in der Kirche (24—71) gegenübergestellt. Als Ergebnis sieht der Verf. nicht nur eine neue Rechtfertigung seines verehrten Lehrers Köstler, sondern auch eine tiefere Erfassung der inneren Struktur der Kirche, die in ihrer Zweckverschiedenheit (39. 66 f. 91) auf anderen Grundgesetzen aufbaut als der Staat, wenn auch in der äußeren Erscheinung dieser wesentliche Unterschied des Profan- und des kirchlichen Rechts nicht sehr auffällt. „Der Grund der größeren Elastizität des Kirchenrechtes liegt in seiner doppelten Wurzel aus göttlicher und menschlicher Satzung" (47). Auch W. Bertrams stellt sich die Frage *„de potestate iudiciali, administrativa in Ecclesia"* (Periodica de re morali canonica 34 [1945] 210—230) und kommt zu derselben verneinenden Antwort wie der Verf., wenn auch auf Grund anderer Argumente. Die Kontroverse ist nicht ein bloßer Streit um das Wort, sondern wird zur Frage nach der Natur der öffentlichen Gewalten und nach dem Wesen der kirchlichen und der staatlichen Gemeinschaft. *H.*

Methodius Prichodjko O. M. Cap., Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche. 8° (XXX u. 296 S.) Brixen 1947, Weger. — Im Mittelpunkt der Arbeit steht das Pfarrstatut (177 Art.) der russischen Kirche, approbiert vom russischen Lokalkonzil, Moskau 1918. Der Verf., selbst ein Russe, untersucht dessen Geschichte, die vorausgehenden Gesetzgebungen, dessen Stellung zu den russischen religiös-philosophischen, außerkirchlichen Bewegungen, zu den protestantischen Kircheneinrichtungen und zu den übrigen orientalischen Kirchen und stellt das Statut hin als Denkmal des noch nicht erloschenen kirchlichen Lebens: „Die russische Kirche ist nicht tot, sie schläft, man muß sie erwecken" (Soloviev). Dem Verf. gebührt nicht bloß das Verdienst einer gründlichen Untersuchung, er genießt auch den Vorteil, ein Gebiet zu behandeln, das im Abendland noch wenig erforscht ist. Für die im Anhang gegebene Übersetzung des Pfarrstatutes wird man nicht weniger dankbar sein wie für die reichen russischen Quellen- und Literaturangaben, obwohl nicht alle in der Arbeit verwendet wurden. — Ist auch das Pfarrstatut von 1918 ein seltenes Dokument, so darf es doch nicht überschätzt werden. Gewiß wurde es abgefaßt, als das Konzil noch fast vollzählig tagte; aber es muß doch hervorgehoben werden, daß das Laienelement mit den Ideen jener religiös-philosophischen, intellektuellen Richtung (Chomiakov), die außerhalb der offiziellen Kirche stand, aber mit derselben nie ganz gebrochen hat, einen starken, bewußten oder unbewußten Einfluß auf die Konzilsbeschlüsse hatte. Als juridisches Werk erreicht das genannte Statut nicht die Vollkommenheit des katholischen CIC. Praktisch mag es in einigen Auslandskirchen und in der „Katakombenkirche" Sowjetrußlands Geltung haben; in der offiziellen russischen Patriarchalkirche (Alexij) sind an Stelle des Pfarrstatutes die §§ 35—48 des neuen Kirchenstatutes von 1945 getreten. In diesem neuen Kirchenstatut hat das russische Moskauer Lokalkonzil von 1945

das sowjetische staatliche Kirchenrecht in das kanonische Recht aufgenommen. — Im Sinne der Kirchengeschichte wäre es sicher wünschenswert, wenn außer dem Pfarrstatut auch die übrigen Dokumente und Verordnungen des Moskauer Konzils von 1918 übersetzt würden (4 Hefte), da sie aus Rußland nicht mehr zu beziehen und im Abendland bloß in 3—4 Exemplaren vorhanden sind.

Jos. Schweigl S. J.

Theodor Gottlob, Grundriß des katholischen Eherechtes. 8° (181 S.) Einsiedeln 1948, Benziger. sFr 10.80, geb. 13.10. — In klarer und gründlicher Darstellung behandelt der Verf. das katholische Eherecht, das bei der heutigen Ehenot von größter Wichtigkeit für den Geistlichen ist. In 6 Abschnitten werden dargelegt: die allgemeinen Lehren über die Ehe, wobei G. auf die modernen katholischen Eheauffassungen eingeht und sie widerlegt, soweit sie Falsches mit Wahrem vermengen, die Vorbereitung der Eheschließung, die Ehehindernisse und die Befreiung von ihnen, die Eheschließung, die Trennung der Ehegatten und die Behebung der Ehenichtigkeit. Ein Anhang bringt die Erklärung der Vorschriften des CIC und der Instruktionen der Sakramentenkongregation über die Eheprozesse mit Vordrucken für Gesuche in Ehesachen in lateinischer Sprache. Dank seiner Vollständigkeit, seiner übersichtlichen Gliederung und, was auch hervorzuheben ist, seinem mustergültigen Druck erfüllt das Buch nicht nur seinen Zweck: Geistlichen zu helfen in der Vorbereitung auf das Kura- und Pfarrexamen; auch interessierte Laien werden klare und sichere Auskunft finden in Ehefragen. — Weil der Verf. um Verbesserungsvorschläge bittet, erlauben wir uns, einige vorzubringen: Daß aus dem gültigen Verlöbnisvertrag eine strenge sittliche und rechtliche Pflicht erwächst, kann nach dem heutigen Recht nicht mehr mit Sicherheit behauptet werden. Den Ausführungen Gasparris ist wohl zuzustimmen: *non oriri gravem obligationem ex virtute iustitiae ad matrimonii promissi celebrationem, sed levem tantum obligationem ex virtute fidelitatis, salva obligatione iustitiae ad damna reparanda* (Matr. I. n. 101). Auch die Behauptung, daß die Kirche jahrhundertelang auf dem Standpunkt des römischen Rechtes gestanden habe, wonach zur gültigen Eheschließung die Zustimmung des Vaters erforderlich war für die unter väterlicher Gewalt stehenden Kinder, läßt sich wohl schwer beweisen. Nach vielen Kanonisten (Wernz-Vidal, Capello, Scherer) ist eher das Gegenteil anzunehmen. Bei dem Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit könnte man die wichtige Entscheidung des S. Officiums vom 16. Jänner 1942 anführen, daß die Kautionen nur für die *proles nascitura* und nicht die *iam nata* zu geben seien. Eine große Erleichterung, wenn das staatliche Recht die Konfessionsänderung eines Kindes nicht erlaubt. Bei dem Hindernis des geschlechtlichen Unvermögens wäre es richtiger zu sagen, daß nach der Gerichtspraxis der Rota die *mulier excisa* als steril gilt, denn eine doktrinäre Entscheidung dieser strittigen Frage liegt bis jetzt nicht vor. Auch beim Mann leugnen namhafte Autoren (Vermeersch, Creusen, Noldin) die Notwendigkeit des *semen verum* zur *potentia*. Vermißt wird bei dem Hindernis der höheren Weihe der Hinweis auf das Dekret der Pönitentiarie vom 18. April 1936 und die Erklärung vom 4. Mai 1937; die Lossprechung von der Exkommunikation ist der Pönitentiarie vorbehalten. Besser wäre es bei dem Hindernis der

Schwägerschaft zu sagen, die Voraussetzung für das Entstehen dieses Hindernisses sei die sakramentale Ehe; denn es ist eine Streitfrage unter den Kanonisten, ob das Hindernis aus einer kirchlich gültigen, aber nicht sakramentalen Ehe entstehe. Deshalb ist auf Grund von c. 15 das Hindernis praktisch zu verneinen für eine nicht sakramentale Ehe. Bei der außerordentlichen Form der Eheschließung wäre die Entscheidung vom 3. Mai 1945 anzuführen, daß das *incommodum grave*, das nur den Kontrahenten droht, zur *forma extraordinaria* berechtigt. Weil seit dem 1. Jänner 1949 der 2. Teil des § 2 von c. 1099 wegfällt, müßte in Zukunft die Frage, wer in *ecclesia catholica* getauft sei, ausführlicher behandelt werden.

A. Gommenginger S. J.

George Joyce, S. J., Christian Marriage. An historical and doctrinal study. Second edition, revised and enlarged. 8° (XII u. 645 S.) London 1948, Sheed and Ward. — Die erste englische Auflage und die deutsche Übersetzung (Hegner 1934) wurden in dieser Zeitschr. 58 (1934) 455 f besprochen. Die neue englische Auflage wurde vom Verfasser noch vor seinem Tod 1943 vollständig neu bearbeitet und erweitert. Die Verbesserungen betreffen den historischen Teil, der auf den Stand der neuesten Literatur gebracht wurde (Kapitel II, 2. 3; VI, 3; XIII, 4). Neu hinzugefügt wurde ein Abschnitt über die päpstlichen Dispensen und ein Anhang mit den wichtigsten Dokumenten, die öfters angeführt werden. — Wie der Untertitel anzeigt, will das Werk vor allem die historische und doktrinäre Entwicklung der Ehe bis zur heutigen Zeit darlegen im kirchlichen und staatlichen Recht mit ihrer gegenseitigen Einwirkung. Was der Theologe und gebildete Laie mühsam in vielen Monographien zusammensuchen müßte, wird hier in einer gründlichen und übersichtlichen Gesamtdarstellung zusammengefaßt, die einen Überblick gibt über die Probleme und Lösungen im Laufe der Jahrhunderte. *G.*

Oskar Graber, Prälat Dr. Johann Haring. 8° (72 S.), Graz 1948, Styria. S 12.—. — Schlicht aber echt, ganz im Lebensstil des Verewigten, wirkt dieses Denkmal für den freundlichen Gelehrten, der von 1899 bis 1937 das Kirchenrecht an der Grazer Universität vertrat. Der Bericht über die Arbeiten des Verstorbenen als Schriftsteller und Forscher (s. bes. S. 24. 32—35) spricht von der reichen literarischen Tätigkeit Harings; besonders „auf dem Gebiete des kirchlichen Prozeßrechtes war er eine Autorität, die auch in Rom anerkannt wurde" (35).

J. Hofbauer S. J.

BÜCHEREINLAUF

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Series II. Sectio II. Vol. I/1. 8° (207 S.) Romae 1949, Sumpt. PP. Basiliorum, Piazza della Madonna dei Monti, 3.

Aristoteles, Die Lehrschriften. Hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von *P. Gohlke.* IV/4: Über die Welt. VII/1: Große Ethik. 8° (87 S., 157 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 3.—, DM 4.80.

Asensio F., S. J., Misericordia et veritas. El hèsed y'ĕmet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel (Analecta Gregoriana 48). 8° (IV u. 344 S.) Romae 1949. Univ. Gregoriana.

Asmussen H., Abendmahl und Messe. Was Papst Pius XII. in der Enzyklika Mediator Dei vom Abendmahl lehrt. (Evangelischer Schriftendienst 5.) 8° (37 S.) Stuttgart 1949, Evangelisches Verlagswerk. DM 1.60.

Augustinus S., Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften. Hrsg. von *A. Kunzelmann* O. E. S. A. und *A. Zumkeller* O. E. S. A. — Die Enthaltsamkeit, übertr. von *P. Keseling.* — Die ehebrecherischen Verbindungen, zwei Bücher an Pollentius, übertr. von *J. Schmid.* 8° (XIII u. 61, XVI u. 82 S.) Würzburg 1949, Augustinus-Verl.

Augustinus. Der hl. Augustinus, Bischof von Hippo 354—430. Heimkehr zu Gott. Einführung u. Auswahl von *F. Jehle* (Die Kirchenväter und wir. Zeitnahes Väterwort 1). 8° (47 S.) Lambach 1949, St. Adalbero Kalender-Verl. S 5.20.

Bea A., S. J., Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Ihr Werden und ihr Geist. 8° (VIII u. 170 S.) Freiburg/Br. 1949, Herder.

Bodenstedt M. I., S. N. D., The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian. A dissertation (The Catholic University of America. Studies in Medieval and Renaissance Latin 16). 8° (VIII u. 160 S.) Washington 1944, The Cath. Univ. of America Press.

Bruwaene L., van den, L'Eglise vivante. Manuel de religion. 3. éd. revue et augmentée. (III u. 394 S.) Bruxelles 1947, L'Edition Universelle, 58, Rue Royale.

Coninck L., de, S. J., Problèmes de l'adaptation en apostolat (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique 4). 8° (163 S.) Tournai 1949, Casterman. F 45.—.

Delekat F., Der gegenwärtige Christus. Versuch einer Theologie der Geschichte. 8° (219 S.) Stuttgart 1949, Kreuz-Verl. Geb. DM 5.80.

Drexel A., S. J., Liturgia sacra. Compendium institutionum systematico — historicarum ad usum auditorum theologiae ac sacerdotum (Facultas theologica Zikawei). 8° (XV u. 210 S.) Shanghai 1949, Typogr. scholae industrialis Don Bosco. $ 1.50.

Dubarle D., O. P., Optimisme devant ce monde. 8° (165 S.) Paris 1949, Les Editions de la Revue des Jeunes. Fr. 225.—.

Duesberg H., O. S. B., La paix du Christ. Sermons. Avec introduction: Appentissage de la prédication (Ministerium Verbi). 8° (86 S.) Colmar 1948, Editions Alsatia.

Ebner F., Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern. Ausgewählt u. eingeleitet von *H. Jone.* 8° (XVII u. 242 S.) Wien 1949, Herder.

Gallus T., S. J., Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad concilium Tridentinum. 8° (XVI u. 215 S.) Romae 1949, Libreria Orbis Catholicus. L 1100.—.

Gutzwiller R., Jesus der Messias. Christus im Matthäus-Evangelium. 8° (383 S.) Einsiedeln 1949, Benziger.

Hamer J., O. P., Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Etude sur sa mé-

thode dogmatique. 8° (297 S.) Paris 1949, Desclée de Brouwer.

Hervé J. M., Manuale theologiae dogmaticae I.: De revelatione christiana. De ecclesia Christi. De fontibus revelationis. 8° (XXVI u. 622 S.) Parisiis 1949, Berche et Pagis, 69, Rue de Rennes.

Iturrioz J., S. J., Estudios sobre la metafisica de Francisco Suarez, S. J. (Facultades de Teologia y Filosofia del Colegio Maximo S. J. de Oña, Burgos.) Estudios Onienses Serie II/1.) Madrid 1949. Ediciones Fax.

Ignatius, Les exercices spirituels de saint Ignace. A l'occasion du 4 centenaire de leur approbation (Cahiers de la Nouvelle Revue théologique 5). 8° (118 S.) Paris 1949, Casterman.

Keller E., Salve Regina. Muttergottespredigten. 3. Aufl. 8° (112 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 3.30.

Latko E. F., O. F. M., Origen's concept of penance. A dissertation. 8° (XXVII u. 178 S.) Quebec, Canada 1949. Faculté de Théologie, Université Laval.

Lortz J., Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta. 8° (255 S.) Trier 1948, Paulinus-Verl. DM 9.60.

Mensch, Der, vor Gott, Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung. Hrsg. von *Ph. Weindel* u. *R. Hofmann*. 8° (431 S.) Düsseldorf 1948, Patmos Verl.

Moschner F. M., Christliches Gebetsleben. Betrachtungen u. Anleitungen zum wesenhaften Gebet. 8° (337 S.) Freiburg/Br. 1948, Herder.

Mouroux J., Je crois en toi. Structure personelle de la foi. 8° (126 S.) Paris 1946, Les Editions de la Revue des Jeunes, 31, Boulevard de la Tour — Maubourg. Fr. 180.—.

O'Connell J. P., The eschatology of s. Jerome (Pont. Fac. theol. seminarii s. Mariae ad Lacum. Dissertationes ad lauream 16). Mundelein, Illinois, U. S. A., Sem. S. Mariae ad Lacum 1948.

Réflexions sur la psychoanalyse. Par *J. Lhermitte, J. Boutonier, M. Nedoncelle, Verine* (L'Education familiale nouvelle 6). 8° (191 S.) Paris 1949, Bloud et Gay. F 225.—.

Schürmann H., Aufbau und Struktur der neutestamentlichen Verkündigung (Paderborner Schriften z. Pädagogik u. Katechetik 2). 8° (55 S.) Paderborn 1949. Schöningh. DM 1.20.

Siegmund G., Der Traum. 8° (120 S.) Fulda 1949, Parzeller. DM 3.20.

Speyr A. v., Bergpredigt. Betrachtungen über Matthäus 1—7. Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium, Kap. 6—12. Magd des Herrn. 8° (291, 540, 206 S.) Einsiedeln 1948. Johannes-Verl. Sfr. 15.80, 23.50. 12.50.

Stakemeier E., Wege der Gegenwart. Das Erbe von gestern, die Aufgaben von morgen. 2. Aufl. 8° (254 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Geb. DM 2.80.

Studia mediaevalia in honorem R. P. R. J. Martin O. P. S. Theologiae magistri LXXum natalem diem agentis. 8° (XVI u. 540 S.) Brugis 1949, „De Tempel", via dicta Tempelhof 37.

Thomas d'Aquin, Somme théologique. La prudence. 2a—2ae, questions 47—56. 2 éd. Traduction française, notes et appendices par *T.-H. Deman,* O. P. (Editions de la Revue des Jeunes). 8° (534 S.) Paris 1949. Desclée.

Zeugnis des Geistes. Gabe zum Benedictus-Jubiläum 547—1947. Dargeboten von der Erzabtei Beuron. Beiheft zum 23. Jg. der Benediktinischen Monatsschrift. 8° (235 S.) Beuron 1947, Kunstverl.

Zörlein J., Die öftere Beicht. Pastoraltheologische Gedanken zur Verwaltung des Bußsakramentes. 8° (152 S.) Stuttgart 1947, Schwabenverlag.

DIE VIELEN MESSEN UND DAS EINE OPFER

Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit

von Karl Rahner S. J., Innsbruck

I.

DIE FRAGE

Es soll in dieser Untersuchung gefragt werden nach der richtigen grundsätzlichen Norm für die Häufigkeit der Feier der hl. Messe. Die Bedeutung dieser Frage leuchtet rasch ein. Diese Norm nämlich ist praktisch wichtig und doch wenigstens für das konkrete Bewußtsein ziemlich dunkel und unbestimmt. Diese Norm ist oder sollte sein die Regel für viele Erscheinungen im gottesdienstlichen und religiösen Leben; man denke z. B. nur an die Praxis, gleichzeitig mehrere hl. Opfer in derselben Kirche zu feiern[1], oder an die Frage, was bei einer Zusammenkunft vieler Priester entsprechender sei: die Darbringung des hl. Opfers durch jeden Priester je für sich[2] oder die Teilnahme aller Priester an einer einzigen Opferfeier[3], oder an die Frage, ob man gleichzeitig mit Nutzen mehreren Messen beiwohnen könne. Die damit nur ganz kurz angedeuteten Fragen verlangen nach einer praktischen Norm. Diese scheint aber für das konkrete Bewußtsein, das das Handeln leitet, nicht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit vorhanden zu sein.

Gewiß mag man bis in die jüngste Gegenwart herein die seit Jahrhunderten herkömmliche und unbestrittene Praxis selbst als sich durch ihr bloßes Dasein rechtfertigend und keiner weiteren Begründung bedürftig empfunden haben. Die Anlage der Kirchen in den letzten Jahrhunderten seit dem Mittelalter mit ihren vielen Seitenaltären, die fortschreitend bis in die allerjüngste Zeit auch immer mehr in den eigentlichen Kirchenraum hineingerückt wurden und ein Zeichen sind, wie das räumliche und zeitliche Zusammenfallen mehrerer Messen als selbstverständlich empfunden wurde, und die im durchschnittlichen Volksbewußtsein fast als Pflicht des Priesters empfundene Gewohnheit der täglichen Zelebration jedes Priesters[4] machen diese in sich (vielleicht allzu) beruhigte Praxis deutlich. Man kann vielleicht die dieser Übung zugrunde liegende Überzeugung so formulieren: a) Jedes Meßopfer

[1] Z. B. die „Beimessen" während eines Requiemamtes, oder die vielen gleichzeitigen „Privatmessen" in Klosterkirchen.

[2] Mit all den unleugbaren technischen und auch religiösen Schwierigkeiten solchen Vorgehens.

[3] Von einem stillen Beiwohnen über eine irgendwie aktive Mitfeier bis zur eigentlichen Konzelebration.

[4] Man denke z. B. an die Entscheidung der Ritenkongregation vom 4. August 1922 (AAS XIV, 505), wonach bei der *missa recitata* Störungen anderer (gleichzeitig) messelesender Priester vermieden werden müssen. Dabei wird offenbar die Mehrzahl gleichzeitiger Messen als *in possessione* betrachtet gegenüber der aktiveren Teilnahme der Gläubigen an einer gemeinsamen Opferfeier.

besitzt als Opfer Christi einen unendlichen Wert hinsichtlich der in ihm geschehenden Ehrung Gottes und zwar unabhängig von der subjektiven sittlichen und religiösen Anteilnahme des darbringenden Priesters. Schon aus diesem Grund ist eine möglichst große Häufigkeit seiner Feier erstrebenswert. b) Jedes Meßopfer hat eine von ihm selbst her begrenzte propitiatorische, satisfaktorische und impetratorische Wirkung, und diese ist (wenigstens teilweise) *ex opere operato* und ist willkürlich lenkbar (applizierbar). Und darum wiederum: je häufiger es dargebracht wird, um so größer und segensreicher sind diese Wirkungen. c) Jeder darbringende Priester hat von seiner Darbringung einen *fructus specialissimus*, der nur ihm als dem amtlich-liturgischen Priester zukommt. Jeder Verzicht auf die eigene Darbringung würde ihn also dieser ganz besonderen Opferfrucht berauben, und darum bietet für ihn auch die Teilnahme an einer (durch einen andern zelebrierten) Meßfeier keinen Ersatz und keine Entschuldigung für die Unterlassung der eigenen Zelebration. Jeder Theologe weiß natürlich schon immer, daß längst nicht alle Voraussetzungen dieser Begründung einer möglichst häufigen Meßfeier schlechterdings unanfechtbar sind. Sie sind hier auch nicht darum formuliert, weil wir dächten, sie seien bisher in der Dogmatik und Moraltheologie unbestritten geltend gewesen, sondern weil wir meinen, sie lägen mehr oder wenig deutlich bewußt dem bisher ziemlich allgemeinen und durchschnittlichen Normbewußtsein[5] hinsichtlich der Häufigkeit der Opferfeier zugrunde, so daß diese bisher fast durchwegs herrschende Norm eigentlich so formuliert werden müßte: Je öfter zelebriert wird, um so besser; besser schon aus der Tatsache des gültig gefeierten Opfers aus sich allein heraus; grundsätzlich ist *(ceteris paribus)* eine eigene Zelebration immer besser als das Teilnehmen am Opfer eines andern[6].

---

[5] Die natürlich doch immer vorhandene Begrenzung der Zahl der Meßfeiern empfindet man so gewissermaßen rein „von außen" kommend: von einer unüberwindlichen technischen Schwierigkeit, vom Verbot der Bination (CJC c. 806), so daß man umgekehrt sich die größte Mühe gibt, die Schwierigkeiten für mehrere Messen (statt nur einer am gleichen Ort und zu gleicher Zeit) zu überwinden (man denke an die Praxis bei eucharistischen Kongressen, Diözesansynoden, Priesterexerzitien, in Ordenshäusern mit vielen Priestern usw.), und empfindet die Erlaubnis zur Trination (z. B. an Allerseelen) als ein Indult, dessen Nichtbenützung mehr oder weniger schon *eo ipso* ein Zeichen von Laxheit oder Lauheit wäre, wie man eigentlich das Verbot der Bination auch dann, wenn ein materielles Interesse durch den Ausschluß eines zweiten Stipendiums ausgeschlossen ist, nicht versteht und zu begründen weiß.

[6] Daß die Durchschnittlichkeit und mehr oder weniger herrschende Allgemeinheit eines solchen Normbewußtseins nicht ohneweiters als theologisches Argument *(ex consensu Ecclesiae audientis et ex praxi Ecclesiae)* gewertet werden darf, zeigt (um hier grundsätzlichere Überlegungen zu vermeiden) der Hinweis auf das durchschnittliche Normbewußtsein hinsichtlich der Erfordernisse für den Kommunionempfang vor den Komuniondekreten Pius' X.: falsch und doch Jahrhunderte hindurch herrschend; vgl. J. B. Umberg, Scholastik 2 (1927) 321—342 und ZkTh 53 (1929) 283—285.

Eine „Beunruhigung" dieses durchschnittlichen Normbewußtseins kam nun in neuerer Zeit von einem Gesichtspunkt her, von dem aus die Frage zwar neu und dringender gestellt werden konnte, von dem aus sie aber nicht eigentlich entscheidend beantwortet werden kann: durch die liturgische Bewegung sieht man heute wieder deutlicher als in den letzten Jahrhunderten den Gemeinschaftscharakter des Meßopfers als des Opfers der Kirche (der natürlich objektiv auch jeder „Privatmesse" eignet) und sucht ihn auch in der äußeren Gestaltung der Meßfeier wieder deutlicher in Erscheinung treten zu lassen. Dieses Bestreben, auch in der äußeren Gestaltung hervortreten zu lassen, daß die Messe das Opfer des ganzen heiligen Volkes Gottes ist, stößt nun auf die Übung einer gleichzeitigen und gleichräumlichen Feier mehrerer Messen, erfährt diesen Brauch als Hindernis für die liturgische Verdeutlichung des objektiven Gemeinschaftscharakters des heiligen Opfers und empfindet ihn darum als fragwürdig. Aber eigentlich gelöst kann die Frage von diesem Gesichtspunkt aus nicht werden. Denn es bleibt von daher allein fraglich, ob das in sich sicher löbliche und bedeutsame Streben nach einer liturgischen Verdeutlichung des Gemeinschaftscharakters der Messe von so großer Wichtigkeit ist, daß es sich auch dort durchsetzen soll, wo dadurch eine Minderung der Zahl der gefeierten Messen eintritt. Solange bezüglich der anzustrebenden Häufigkeit ohne weitere Klärung von dem oben geschilderten Normbewußtsein ausgegangen wird, wird es tatsächlich unmöglich sein, das genannte liturgische Anliegen auch dann unwidersprochen als gerechtfertigt zu verfolgen, wenn dadurch die Zahl der Messen gemindert würde. Und von diesem Normbewußtsein aus ist einem solchen Versuch auch in jüngster Zeit heftig widersprochen worden[7].

Eine Klärung unserer Frage wird sich somit nur erzielen lassen durch eine Klärung und Vertiefung der dogmatischen Voraussetzungen, von denen aus diese Frage beurteilt werden muß, d. h. praktisch auch durch eine kritische Prüfung jener Sätze, die dem geschilderten durchschnittlichen Normbewußtsein dieser Frage zugrunde liegen. Es wird sich dabei wohl nicht erreichen lassen, daß für die Grundlegung der Voraussetzungen unserer genaueren Norm nur theologisch unbestrittene und allgemein angenommene Sätze verwendet werden. Es wird uns genug sein, wenn es uns gelingt, die Sätze, die unserer gesuchten Norm zugrunde liegen

[7] Vgl. A. Doerner, Sentire cum Ecclesia, M. Gladbach 1941, 282 ff. — Die Enzyklika *Mediator Dei* will offenbar zu der so formulierten Frage auch keine Stellung nehmen. Gegenüber extremen Auffassungen, die da und dort in der liturgischen Bewegung aufgetreten sein mögen, betont sie nur, daß die „Privatmessen" grundsätzlich möglich und sinnvoll sind (Ausgabe Herder n. 82; 94 f; 112 f).

werden, sachlich genügend zu begründen[8] und durch genügende theologische Autoritäten so zu sichern, daß die praktische Folgerung aus ihnen (d. h. aus unserer „Norm") theologisch und somit aszetisch auch dann nicht beanstandet werden darf, wenn sie nicht dem frommen „Gefühl" von jederman entspricht.

II.
VORÜBERLEGUNGEN

Es sind zunächst einige Vorerinnerungen und begriffliche Unterscheidungen zu machen, die unsere eigentlichen Überlegungen von weitem vorbereiten und für sie nötig sind, auch wenn sie zunächst nur sehr von ferne oder gar nicht mit unserer Frage zusammenzuhängen scheinen. Mit diesen Vorbemerkungen soll weder die Theologie der Messe als Ganzes dargestellt werden, noch viel weniger soll eine „Meßopfertheorie" entwickelt werden. Es wird nur versucht, über jene Punkte einige Klarheit zu erzielen, die für unsere Frage wichtig erscheinen. Wenn sie zunächst etwas zusammengewürfelt und weit hergeholt erscheinen, so muß der Leser um einige Geduld gebeten werden. Wir hoffen, es wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung herausstellen, daß diese „Weitschweifigkeiten" nützlich und unvermeidlich waren.

1. Die „Ehre Gottes". — Bekannt ist die scholastische Unterscheidung zwischen der inneren und äußeren Ehre Gottes, d. h. zwischen der inneren von Gott in Erkenntnis und Liebe besessenen Herrlichkeit des unendlichen, heiligen Wesens des dreifaltigen Gottes und der Verherrlichung Gottes durch seine von ihm verschiedenen Geschöpfe. Diese äußere Ehre Gottes (von der allein im folgenden weiter zu reden ist) ist nun entweder — wieder eine selbstverständliche scholastische Unterscheidung — eine (bloß) objektive oder eine formale, d. h. eine objektive Teilhabe an einer Vollkommenheit Gottes oder eine (durch das Geschaffene — die objektive Ehre Gottes — vermittelte oder auch unvermittelt gegebene) Erkenntnis und Anerkenntnis der unendlichen Herrlichkeit Gottes (in Glaube, Anbetung und Liebe). Die objektive Ehre Gottes hat ihren Sinngrund in der Ermöglichung der formalen Ehre Gottes; eine Schöpfung ohne geistige, auf die formale Ehre Gottes hingeordnete Wesen, also eine Schöpfung von bloß objektiver Ehre Gottes wäre sinnlos[9].

Für unsere weiteren Überlegungen ist noch folgendes zu beachten. Auch eine objektive Ehre Gottes kann gesetzt sein entweder durch Gott selbst (durch seine Schöpfung und den mit Notwendigkeit sich daraus ergebenden weiteren Werken des Geschaffenen) oder aber auch durch ein frei handelndes Geschöpf, durch dessen freie Entscheidung ein (von dessen formaler Ehrung sachlich verschiedenes) Seiendes werden kann, das eine objektive Ehre Gottes darstellt. Diese durch den Menschen gesetzte objektive Ehre Gottes kann nun weiterhin entweder durch das objektive Sein des so gesetzten Gegenstandes als solches eine solche objektive

[8] Diese Begründung geschieht natürlich in sehr verschieden eingehender Weise, je nach dem Grade, in dem eine Übereinstimmung über die einzelnen Sätze vorausgesetzt werden darf oder bezweifelt werden muß.

[9] Die objektive Ehre Gottes „ehrt" Gott nur, insofern ihr der Verweis auf ein geistiges Wesen, das aus ihr die innere Ehre Gottes erkennen kann, notwendig anhaftet.

Ehre Gottes sein[10] oder durch seine unmittelbar auf die menschliche, Gott formal ehrenwollende Geistigkeit bezogene Zeichenhaftigkeit[11]. Mit anderen Worten: die so gesetzte äußere Ehre Gottes entspringt unmittelbar einer menschlichen freien Tätigkeit, die selber eine bloß objektive Ehre Gottes ist oder die selbst eine formale Ehre Gottes ist. Eine objektive Ehre Gottes in diesem letzten Sinn ist nur sinnvoll, insofern sie Ausdruck[12] einer formalen Ehre Gottes ist oder als solcher Ausdruck auf eine solche formale Ehrung durch einen andern zurückwirkt; wo das nicht der Fall ist, wird sie sinnlos[13].

2. K r e u z e s o p f e r. — Eine grundsätzliche methodische Bemerkung: In neueren theologischen Arbeiten[14] wird öfters gesagt, es sei methodisch falsch, bei Überlegungen über das Opfer im Christentum von irgend

---

[10] Z. B.: ein Mensch pflanzt aus freiem Entschluß einen Baum.

[11] Z. B.: ein Mensch singt ein akustisch wahrnehmbares Loblied auf Gott oder er baut zur „Verherrlichung Gottes" eine Kirche.

[12] Es ist dabei zu beachten, daß dabei zunächst ein „Ausdruck" gemeint ist, in dem und durch den die „innere" Haltung und Tat des Menschen, in der die formale Ehrung Gottes geschieht, allererst sie selber wird. Die äußere Tat des Menschen (angefangen vom äußeren Wort, der Gebärde usw.) ist längst nicht immer bloß nachträgliche und darum letztlich belanglose Äußerung dessen, worauf es allein ankommt, der „inneren" geistig-personalen Entscheidung im „Seelengrund", sondern sehr oft das notwendige Medium, in dem allein sich diese innere Entscheidung allererst selber vollziehen kann, und dies obwohl diese Äußerung auch gesetzt werden kann, ohne daß das wirklich vorhanden ist, was so geäußert werden soll. Es gibt somit „Zeichen", durch die und in denen das Bezeichnete sich selber allererst setzt, und solche Zeichen, die diesen Charakter nicht haben, d. h. wo das Bezeichnete in seiner Wirklichkeit auch vollkommen unabhängig von seinem Zeichen besteht. Wir wollen diese Zeichen terminologisch unterscheiden als „konstitutives Zeichen" und „nachträgliches Zeichen". Auch das konstitutive Zeichen, in dem eine innere Haltung des Menschen sich realisiert, ist nie „reine Expression", sondern ist immer Ausdruck in ein Medium (eine „Materie") hinein, die schon ihre eigene Strukturgesetzlichkeit hat, der sich die sich ausdrückende Haltung (Gesinnung) des Menschen unterwerfen muß, um sich ausdrücken (und so sich realisieren) zu können. Zu dieser vorgegebenen Struktur des Mediums des menschlichen Ausdrucks gehören nicht nur physische Gesetzlichkeiten (etwa die des menschlichen Leibes oder die des Stoffes künstlerischer Gestaltung), sondern unter Umständen auch vorgegebene Ordnungen moralischer und juridischer Art (der innere Ehewille etwa ist u. U. nur er selber, d. h. von sittlich verbindender Wirkung, wenn er sich in einer bestimmten kirchlichen Form äußert). Diese „Form" ist somit von außen her bedingt und doch konstitutiver Ausdruck, obwohl er nicht mit Notwendigkeit aus der inneren Natur des Geäußerten fließt. Somit kann — um gleich ein Beispiel aus unserem Thema zu gebrauchen — die Messe k o n s t i t u t i v e r Ausdruck des existentiellen Anschlusses des Menschen an das Kreuzopfer Christi sein, obwohl ein solcher seiner inneren Natur nach sich auch anders äußern könnte und tatsächlich auch kann.

[13] Gott würde z. B. nicht dadurch noch „mehr" geehrt, daß man das fromme Lied einer Gemeinde durch Radio und Lautsprecher auch noch an einem Ort ertönen ließe, wo sich kein Mensch befindet, der mitsingen oder sich erbauen lassen wollte, etwa am Nordpol. Ein Mensch hat nicht zweimal gebetet dadurch, daß er mit seinem Gebet eine Schallplatte bespricht und diese dann noch einmal laufen läßt; wohl könnte ein solches Tun sinnvoll sein, wenn er auf diese Weise erreicht, daß er einem andern vorbetet; Voraussetzung aber wäre eindeutig, daß dieser andere, dem vorgebetet werden soll, vorhanden ist und willens ist mitzubeten.

[14] Vgl. z. B. M. S c h m a u s, Katholische Dogmatik (München 1941) III, 2, S. 210.

einem Opferbegriff des AT oder der Religionsgeschichte auszugehen, die Verwirklichung dieses Begriffes dann im Kreuzesopfer oder im Meßopfer zu fordern und diese Gleichung mit gewaltsamen Künsteleien zu vollziehen. Richtig an solchen Sätzen ist aber doch nur dies: Jene Elemente irgend eines dem AT oder der übrigen Religionsgeschichte entnommenen Begriffes, die sich wirklich bei sachlich nüchterner Betrachtung und Analyse im Kreuzes- oder Meßopfer nicht aufzeigen lassen, können nicht zum Inhalt jenes dogmatisch-theologischen Opferbegriffs gehören, der auf Kreuz oder Messe angewendet wird, und insofern wird der Vorgang des Kreuzestodes oder der Messe den Opferbegriff zu bestimmen haben. Und selbstverständlich modifiziert sich der formale, allgemeine Begriff (hier: Opfer), wenn er von einer bestimmten Sache (hier Opfer Christi, Meßopfer) und insofern er aktuell ausgesagt wird, immer von der Sache her. Das gilt ja schon ganz allgemein bei jeder Prädikation eines allgemeinen Begriffs von einem konkreteren Subjekt. Man kann daher nicht sagen, eine solche Prädikation könnte „über die Natur nicht ernstlich hinausführen"[15]. Wäre das richtig, könnten übernatürliche Wirklichkeiten überhaupt nicht durch natürliche Begriffe ausgesagt werden; es wären also übernatürliche Elementarbegriffe zu fordern, die es nicht gibt. Wenn somit die Offenbarung den Kreuzestod oder die Messe ein „Opfer" nennt, dann muß sie in einer solchen Aussage (soll sie nicht zu einer leeren Wortetikettierung eines unabhängig davon verstandenen Vorgangs werden) eben einen Begriff verwenden, der für uns schon unabhängig von dieser Verwendung einen Sinn und Inhalt hat. Sonst könnte, wie gesagt, mit einer solchen Aussage gar nichts gesagt werden, was man nicht schon zuvor auch ohne diesen Begriff wußte. Insofern kann und muß methodisch immer von dem üblichen Opferbegriff ausgegangen werden (oder mindestens von dessen allgemein als zu einem Opfer gehörig anerkannten Elementen), wie dies bisher in der Theologie der letzten Jahrhunderte üblich war. Und solange dieser Begriff ohne Zwang auch auf das Kreuzopfer und Meßopfer angewandt werden kann, ist nicht einzusehen, warum diese Anwendung als falsch oder unberechtigt abgelehnt werden sollte. Das gilt auch für die hier vorgelegten Überlegungen: Wo wir ausdrücklich oder stillschweigend den herkömmlichen Opferbegriff voraussetzen, sind wir uns dieser Voraussetzung durchaus bewußt und geben sie ausdrücklich zu. Wir halten die Voraussetzung aber auch mit dem Gesagten für durchaus gerechtfertigt. Damit ist nicht bestritten, daß eine solche Verwendung unvorsichtig sein kann und oft (im Lauf der Geschichte der „Meßopfertheorien") unvorsichtig war, d. h. daß man Elemente eines theologisch noch ungeklärten allgemeinen Opferbegriffes, die nicht zu seinem wirklichen Wesen (oder dessen theologischer Anwendung) gehören, dem Kreuzesopfer oder dem Meßopfer zum Schaden für dessen richtiges Verständnis aufzwingen kann oder aufgezwungen hat. Eine solche falsche Verwendung eines allgemeinen Opferbegriffs ist aber keine Instanz gegen das erwähnte Prinzip von der möglichen und unvermeidlichen Anwendung eines allgemeinen Opferbegriffes auf den Kreuzestod Christi und die Messe.

Beim Kreuzesopfer ist zu unterscheiden: der äußere Vorgang als solcher („Blutvergießen", „Tod", „Hingabe des Leibes") und die innere Opfergesinnung (der Gehorsam und die Liebe Christi). Beides gehört zusammen und darf doch nicht miteinander verwechselt werden. Beides gehört wesentlich zusammen: der Tod Christi als äußeres sichtbares Geschehen ist das konstitutive Zeichen, unter dem und in dem die innere Gesinnung und Haltung

[15] Schmaus a. a. O.

Christi sich selber realisiert und ohne das sie selbst nicht wäre[16]. Dennoch ist selbstverständlich das eine nicht das andere. Dabei muß folgendes beachtet werden. Auch die Opferhandlung gehört zum äußeren Vorgang und diese ist darum nicht identisch mit der Opfergesinnung. Es ist beim Kreuzesopfer nicht bloß ein physisches äußeres Leiden und Sterben, ertragen in einem liebenden Gehorsam gegen den Willen des Vaters, sondern diese innere Opfergesinnung findet ihren Ausdruck in einer äußeren Opferhandlung Christi, durch die er sich sichtbar aktiv darbringt. Worin diese aktive äußere Opferhandlung näherhin zu suchen ist, das zu untersuchen ist nicht dieses Ortes. Ob sie identisch ist mit dem kultischen (also äußeren) Hingabeakt Christi beim Abendmahl[17] oder ob der Opferwille Christi (nicht seiner Henker!) sich sonstwie einen genügenden Ausdruck verschafft, durch den sein Leiden als seine Tat sichtbar wird und somit er auch äußerlich sich opfert, das darf hier dahingestellt bleiben.

Aber diese äußere Opferhandlung muß vorhanden sein, soll dieses Sterben Christi ein Opfer sein in einem prägnanteren Sinn als z. B. der gläubig und geduldig ertragene Tod bei einem andern Menschen. Bei einem solchen Sterben kann auch eine Hingabe und Opfergesinnung vorhanden sein, auch eine solche, die von Gott angenommen wird. Man wird aber sinnvoll nicht im eigentlichen Sinn von einem Opfer reden können. Entsprechend der vorhin gemachten Vorbemerkung wird man aber vom Kreuzesopfer Christi methodisch bis zum Erweis der Unmöglichkeit dieser Voraussetzung vorauszusetzen haben, daß es sich beim Kreuzesopfer um ein eigentliches, d. h. sichtbares Opfer handelt, das als Opfer sichtbar, d. h. durch eine äußere Handlung (mit-)konstituiert ist, die als Opfer erkennbar ist. Auch beim Opfer Christi als solchem fallen daher das konstitutive Zeichen und das Bezeichnete nicht zusammen. Die Opfer-Handlung[18] und die Opfergesinnung sind nicht dasselbe. Sie haben zueinander das Verhältnis von konstitutivem Zeichen und Bezeichnetem. Sie können darum auch selbstverständlich einen verschiedenen Zeitlichkeitsmodus an sich haben. Die sich im materiellen und daher physikalisch-raumzeitlichen Geschehen des leiblichen Todes (und nur so!) realisierende Todesgesinnung (der anbetend sich der unbegreiflichen Souveränität Gottes übergebende Liebesgehorsam des Herrn) hat nicht den gleichen Zeitkoeffizienten[19] wie das materielle Ge-

[16] Dabei ist es völlig belanglos, ob Christus auch durch eine andere, ähnliche innere Gesinnungstat die Welt hätte erlösen können. Diejenige, die ihm tatsächlich im gehorsamheischenden Willen des Vaters abverlangt wurde, war der Todesgehorsam, der nur in einem tatsächlichen Sterben der sein konnte, der er sein sollte.

[17] So daß Abendmahl und Kreuz nur zusammen eine einzige Opferhandlung wären: de la Taille.

[18] Zu der das passive Todesschicksal und die äußere Kundgebung seines Priestertums und seiner Opfergesinnung gehören.

[19] Man vergesse nie (was die herkömmliche Schulscholastik im Gegen-

schehen als solches (obwohl es sich nur in ihm realisiert!) und darum auch ein anderes Verhältnis zur „Ewigkeit". Darauf wird später nochmals kurz zurückzukommen sein. Beides (der äußere Vorgang und die innere Gesinnung Christi in seinem erlösenden Sterben) ist auch aus folgendem Grund, der für unsere Überlegungen wichtig ist, deutlich zu unterscheiden: Dasjenige, was das ganze Geschehen als Opfer konstituiert, ist der äußere Vorgang, denn ein Opfer ist wesentlich eine äußere, sichtbare Kulthandlung. Eine solche hat nur eine sittliche Bedeutung vor Gott, wenn sie aus einer inneren Opfergesinnung hervorgeht und deren Ausdruck und Zeichen ist. Aber diese Gesinnung ist nicht das, wodurch das äußere Geschehen sich gerade von andern möglichen Äußerungen einer solchen liebenden und sich hingebenden Gehorsamsgesinnung (wie Gebet, Lobgesang, Kniebeugung usw.) so unterscheidet, daß es „Opfer" genannt werden könnte im Unterschied und Gegensatz zu diesen anderen möglichen Äußerungen einer solchen Opfergesinnung, die nicht „Opfer" sind.

3. Meßopfer. — Wir wissen aus der Lehre der Kirche, daß der kultische Vorgang, den wir Messe nennen, ein *sacrificium visibile* (Dz. 938) ist. Damit ist aber offenbar gesagt und gemeint, daß dieser Vorgang nicht bloß die Sichtbarkeit eines Opfers (das als solches unsichtbar wäre) ist, daß also nicht bloß unter einem sichtbaren Kultvorgang (der als solcher kein Opfer wäre, etwa ein bloßes „Mahl") etwas verborgen gegenwärtig wäre, was als „Opfer" bezeichnet werden könnte, sondern daß der Vorgang in seiner kultischen Sichtbarkeit selbst und durch diese ein Opfer sei.

Es gehört nicht hieher, die Frage zu entscheiden, was genauerhin an der Sichtbarkeit dieses kultischen Vorgangs ihn zu einem Opfer mache im Unterschied von andern kultischen Handlungen, die kein Opfer sind. Aber an dem eben ausgesprochenen Satz, der die Lehre des Tridentinums vom *sacrificium visibile* interpretiert, wird man doch jedenfalls festhalten müssen[29]. Denn der nächstliegende Sinn des Wortes vom *sacrificium visibile* ist doch offenbar der, daß der Opfercharakter des Vorgangs selbst zu den sichtbaren Elementen des Vorgangs gehört, daß das *sacrificium* als solches sichtbar ist. Ferner: Alle Meßopfertheorien (sie mögen noch so verschieden und in sich problematisch sein) gehen (wenigstens bis auf die jüngste Zeit) von dieser Voraussetzung aus, wenn sie in einem Ausdeutungsversuch der Lehre des Konzils zu zeigen versuchen, welche Elemente des kultisch sichtbaren Vorganges (Destruktion; zwei Gestalten; Verwandlung; Oblation; Kommunion usw.) ihn gerade zum Opfer machen. Es wäre doch — theoretisch gesehen — erst noch zu beweisen, daß sie alle sich selbst in ihrer gemeinsamen Voraussetzung — also in dem, worin sie seit Jahrhunderten unbestritten

satz zu Thomas fast immer tut): Zeitlichkeit ist zunächst eine innere Modalität des Seienden und darum eignet ihr die Analogheit des Seinsbegriffes; und dies nicht nur hinsichtlich der Analogie des notwendigen und kontingenten, sondern auch innerhalb der analogen Seinsstufen des endlichen Seins. „Dauer", „Änderung", „Nacheinander" sind bloß analoge Begriffe, wenn sie auf ein Vorkommnis im Geistig-Personalen und auf ein Geschehen im Materiellen angewandt werden.

[29] Vgl. dazu E. Jamoulle, Le sacrifice eucharistique au concile de Trente: Nouv. Revue théologique 77 (1945) 513—531, besonders 521.

übereinstimmen — getäuscht hätten. Weiter: Würde auch eine Sichtbarkeit des Opfers Christi, die nicht selbst „Opfer" wäre, schon dadurch selbst zu einem *sacrificium visibile*, weil unter und hinter ihr das Opfer Christi, das als solches unsichtbar bleibt, gegenwärtig ist, dann wäre eigentlich nicht mehr einzusehen, warum nicht jedes Sakrament, in dem die Kraft Christi gegenwärtig ist, ein Opfer wäre[21]. Und endlich: Nach dem Tridentinum und besonders auch nach der ältesten Tradition sind doch ganz offensichtlich der Opfer a k t Christi[22] am Kreuz und die in der Messe geschehene *oblatio* usw. numerisch verschiedene Vorgänge[23], wenn auch die Opfer g a b e dieselbe ist. Das s i c h t b a r e Geschehen der Messe muß also als solches ein Opfer sein. Denn einerseits konstituiert die *oblatio* das Opfer; wo sie gegeben ist, ist ein Opfer. Wäre aber anderseits die von der *oblatio* des Kreuzes numerisch verschiedene *oblatio* der Messe ein unsichtbarer Vorgang Christi (er soll ja auch der *offerens* sein), dann wäre nicht einzusehen, weder wie sie überhaupt als blutig oder nicht blutig qualifiziert werden könnte (sie wäre am Kreuz und hier dieselbe innere Opfergesinnung) noch wie sie, wenn sie als innerer und von der Kreuzesgesinnung numerisch verschiedener innerer Akt das Opfer konstituiert, das Meßopfer nicht zu einem hinsichtlich der Verdienstlichkeit vom Kreuz unabhängigen Opfer machen würde. Muß also die *oblatio* als äußerlich sichtbarer Akt aufgefaßt werden, so heißt das, daß das Meßopfer a l s Opfer sichtbar sein muß.

Ist nun aber der kultische Vorgang als solcher als Opfer anzusprechen, so folgt zunächst einmal daraus nach rückwärts wieder, daß er nicht durch das durch ihn „repräsentierte"[24] Kreuzesopfer Christi Opfer ist. Denn das repräsentierte Kreuzesopfer als solches ist nicht sichtbar. Dadurch aber wird weiterhin auch klar, daß die Frage, ob das, was diesen kultischen Vorgang als Opfer charakterisiert, und das, wodurch er die *repraesentatio* des Kreuzesopfers Christi ist, zusammenfallen, mindestens zunächst einmal offen bleiben muß; jedenfalls darf die formelle Identität beider Merkmale des Meßopfers nicht ohneweiters vorausgesetzt werden.

Damit ist eine für unsere spätere Überlegung wichtige Einsicht grundsätzlich schon erreicht. Es ist (analog wie bei den Sakramenten) klar zu unterscheiden zwischen der Dimension (oder Ebene) des sichtbaren kultischen Vorgangs (entsprechend dem *ritus sacramentalis)* und der in ihm und unter ihm gegenwärtig werdenden metaempirischen Wirklichkeit der Heilstat Christi (entsprechend der *gratia sacramenti* als von Gott selbst unsichtbar

[21] Man kann dagegen nicht einwenden, daß eben nur in der Eucharistie eine substantielle Gegenwart der Menschheit Christi gegeben sei. Denn diese streng als solche kann doch offenbar das Geschehen nicht zum Opfer machen. Fügt man aber hinzu, diese Gegenwart Christi bringe in der Eucharistie im Gegensatz zu den andern Sakramenten eine besondere Gegenwart des äußern Opfervorgangs am K r e u z mit sich oder Christus selbst vollziehe in jeder Messe einen neuen Akt seiner Opfergesinnung, so zieht man Theorien heran, die wohl unannehmbar sind, wie noch kurz gezeigt werden wird.

[22] Der nicht mit der Opfergesinnung verwechselt werden darf. Worin dieser sichtbare Opferakt Christi, durch den er sich darbringt am Kreuz, genauer besteht, ist eine Frage, die hier auf sich beruhen kann.

[23] Die verschiedene *ratio offerendi*, die das Tridentium von Kreuz und Messe behauptet, kann nicht der numerisch selben *oblatio* anhaften, d. h. konkret: dieselbe *oblatio* kann nicht blutig und unblutig zugleich sein. Das ist eine simple logische Unmöglichkeit.

[24] Worin das Wesen der durch das Tridentium gelehrten in der Messe geschehenen *repraesentatio* des Kreuzopfers Christi besteht, kann hier noch völlig dahingestellt bleiben.

gewirkten Wirklichkeit). Wie es beim Sakrament zwei gänzlich verschiedene Fragen sind: welches sind die konstitutiven Elemente des sakramentalen Ritus und welches sind die konstitutiven Elemente der von Gott durch und unter dem Ritus gewirkten Gnadenwirklichkeit[25], so gilt das gleiche vom Meßopfer. Die Frage: ist die Messe ein Opfer, liegt auf der Ebene des kultischen Geschehens als solchen, das durch Menschen vollbracht wird[26]. Die Frage nach dem Gegenwärtigwerden der Heilstat Christi unter diesem kultischen Geschehen zielt in die Dimension der übernatürlichen, unsichtbaren Wirklichkeit, die allein von Gott als eigentlich bewirkende Erstursache hervorgebracht wird. (Die Frage aber, wodurch das sichtbare Opfer Repräsentation des Kreuzesopfers ist, ist nochmals von diesen beiden Fragen zu unterscheiden und kann selbst in doppelter Weise gestellt werden: a) ist die „Repräsentation" dadurch gegeben, daß Christus selbst substantiell und seine Heilstat am Kreuz — in einer hier nicht näher zu untersuchenden Weise — „unter" dem kultischen Geschehen gegenwärtig sind?, und b) wie und wodurch enthält das kultische Geschehen selbst als solches in seiner eigenen Dimension so einen Verweis auf das Kreuzesopfer, daß es darum — eben schon in seiner eigenen Dimension — Repräsentation des Kreuzesopfers Christi ist?)

4. Meßopfer und Kreuzesopfer. — Wir wissen aus der Lehre der Kirche, daß das Meßopfer eine *repraesentatio* des Kreuzesopfers Christi ist. Es kann hier nicht näher darauf eingegangen werden, welches der genauere Sinn dieses dunklen Begriffes nach der Auffassung des Konzils ist. Soviel aber dürfte mindestens sicher und allgemein annehmbar sein: Das Meßopfer ist zunächst einmal *repraesentatio sacrificii crucis* dadurch, daß der kultische Vorgang als solcher in den Konsekrationsworten und der Doppeltheit der Gestalten auf das Kreuzesopfer zurückweist; zweitens dadurch, daß der *Christus passus*[27] real gegenwärtig ist unter den sakramentalen Zeichen; und drittens dadurch, daß er unter diesen sakramentalen Gestalten durch die von

[25] So sehr, daß unter Umständen der Ritus richtig gesetzt und vorhanden sein kann, ohne daß die durch ihn angezeigte Wirklichkeit tatsächlich vorhanden ist.

[26] So daß der Mensch auf dieser Ebene physisch die unmittelbar bewirkende Hauptursache ist, wenn er auch sogar dies — moralisch und juridisch — im Auftrag Christi tut und nur so tun kann, so daß auch auf dieser Ebene — von der anderen noch ganz abgesehen — Christus moralisch und juridisch der *offerens principalis* ist.

[27] Man beachte: Die „Vergangenheit" des Vorgangs des Leidens als solchen, der sich vom Materiellen bis in die geistig-personale Entscheidung einer Person erstreckt, ist entsprechend dieser Erstreckung selbst von vornherein, ontologisch gesehen, eine sehr abgestufte. Insofern „Leiden" ein personal-geistiges Geschehen meint, ist eigentlich das „Gelitten haben", „Gestorben sein" usw. eine präsentische Aussage, so sehr dem materiell-physischen Vorgang, hinter und in dem sich das geistig-personale Geschehen realisierte, eine wirkliche Vergangenheit, ein „Jetzt-nicht-mehr-

Christus bevollmächtigte Kirche dem Vater als der dargebracht wird, der gelitten hat und gestorben ist. Diese letztere Darbringung selbst hat wieder eine zweifache Schicht (wenn wir so sagen dürfen): sie ist zunächst eine kultisch-rituelle (*... offerimus ...*), d. h. eine in Worten und Gebärden sich vollziehende; sie ist weiter (oder soll sein) — was sie von der Gesamtheit der Kirche her gesehen auch immer ist — eine innere, existentielle: das gläubige innere Ja des Menschen zu der Bewegung des Liebesgehorsams Christi hin zum Vater.

Für unsere thematische Absicht ist nun nur noch wichtig weiter zu fragen: Kommt zu den angegebenen Momenten der *repraesentatio crucis* noch dieses hinzu, daß Christus als der *sacerdos principalis* des Meßopfers selbst einen neuen Akt der Darbringung in jeder Messe leistet? Es ist bekannt, daß die Antwort auf diese Frage, die Scotus zum erstenmal ausdrücklich stellt und verneint, kontrovers ist und bis in die jüngste Zeit[28] weiterverhandelt wird. Sie scheint aber durchaus negativ zu beantworten zu sein[29]. Die An-

---

sein" zukommt. Das gilt daher auch von Christus und vom Gegenwartbleiben seiner Passion; und das zumal, da der Vorgang, um den es sich hier handelt, eben sein Tod ist, d. h. aber gerade jenes menschliche Lebensereignis, dessen geistig-personale Seite grundsätzlich und für immer Gegenwart bleibt. Ob über dies hinaus (etwa im Sinn der Mysterientheologie) der Vorgang des Leidens noch „sakramental" gegenwärtig ist „unter (hinter) dem kultischen Geschehen", diese Frage ist für unsere Absicht hier unerheblich, da ein solches „Geschehen" ja selbst im Sinn der Mysterientheologie das Kreuzesopfer in seiner raumzeitlichen Einmaligkeit nicht wiederholen soll.

[28] Vgl. z. B. M. de la Taille, Mysterium fidei[3] (Paris 1931), Elucid. 23, S. 295—301; 751 ff; R. Garrigou-Lagrange, An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat missas, quae quotidie celebrantur: Angelicum 19 (1942) 105—118; W. Lampen, De Christo non actualiter, sed virtualiter offerente in Missa: Antonianum 17 (1942) 253—268; W. Lampen, Doctrina S. Joannis Chrysostomi de offerente in missa: Antonianum 18 (1943) 3—16; vgl. E. Stakemeier: Theologie und Glaube 34 (1942) 219; H. Weisweiler: Scholastik 18 (1943) 309.

[29] Es sei hier gleich darauf aufmerksam gemacht: Wenn man einerseits eine bloße *virtualis oblatio* von Seiten Christi in der Messe für richtig hält und doch gleichzeitig den Wert der Messe begrenzt sein läßt von der Würde einer inneren *actualis oblatio* als sittlicher Leistung (die natürlich dann nur die endliche der Kirche sein kann), kommt man zu der bei Scotus und der spätmittelalterlichen Theologie tatsächlich aus diesem Grund vertretenen Theorie einer inneren Begrenzung des Wertes des Meßopfers von ihm selbst her. (Vgl. DThC X, 1067; 1074 ff.) Aber da ist die Voraussetzung falsch. Natürlich ist der Wert eines Opfers nicht nur bestimmt durch die dargebrachte Gabe, sondern auch durch die innere Hingabe, die in der äußeren Darbringung der Gabe ausgedrückt wird. Aber die innere Gesinnung, die die durch die Kirche geschehende äußere Darbringung des Leibes Christi wertvoll macht, ist die Ewigkeit gewordene Gesinnung Christi am Kreuz. Und darum ist auch in der Theorie der *virtualis oblatio* die Messe in sich von unendlichem Wert, eben von numerisch demselben Wert, der dem Kreuzesopfer Christi zukommt. Daß dann natürlich zum Meßopfer die innere Anteilnahme der opfernden Kirche hinzukommt, ihr innerer Mitvollzug der äußeren *oblatio*, die sie vornimmt, ist freilich richtig, ändert aber am eigentlichen Wesen der Sache nichts.

nahme einer aktuellen *oblatio* seiner selbst durch Christus in jedem Meßopfer (die also über seine Selbstdarbringung am Kreuz und seinen Stiftungswillen bezüglich seines Gedächtnisopfers in der Messe und beider Fortdauer in der Ewigkeit hinausgeht) scheint doch entweder durchaus die Eigenart einer sakramentalen Gegenwart[80] zu verkennen, oder sie scheint doch auf jeden Fall eine Verkennung der Einmaligkeit, Endgültigkeit und ausschließlichen Bedeutung seines Opfers am Kreuze zu sein. Dem latreutischen und satisfaktorischen Wert des Kreuzesopfers kann nichts hinzugefügt werden. Ein besonderer Darbringungsakt Christi von aktueller Art, der verschieden wäre von der — hier nicht genauer zu bestimmenden — ewigen Gegenwart gewordenen Opfergesinnung Christi am Kreuz, müßte dies aber tun, oder es ist nicht einzusehen, welcher Sinn und welche Bedeutung ihm zukommen soll. Er würde daß Meßopfer zu einem absoluten Opfer machen, d. h. zu einem Opfer, das nicht bloß *in genere signi*, m. a. W. auf der Ebene der kultischen Handlung, ein wirkliches und neues Opfer ist, sondern auch ein innerer kultischer Akt Christi wäre, der als solcher unabhängig vom Kreuzesopfer wäre und neben ihm eine latreutische und satisfaktorische Bedeutung hätte. Wollte man dieser Konsequenz mit dem Hinweis entgehen, dieser neue Akt Christi sei nur eine Berufung auf sein Kreuzesopfer, so ist dem gegenüber zu sagen, daß diese „Berufung" als Sichberufenkönnen und Sichberufen eine dauernde Zuständlichkeit Christi ist, insofern er durch den Kreuzestod endgültig und ewig vom Vater angenommen ist, daß sie also gar nicht etwas ist, was einer aktuellen Wiederholung durch verschiedene, je in sich stehende Akte fähig ist. Die aktuelle Oblation käme so auf das hinaus, was niemand leugnet, weil es selbstverständlich ist: das ewige, und selbstverständlich auch von der menschlichen Geistigkeit Christi ewig bejahte An-

[80] Mindestens im theologisch ungeklärten frommen Volksbewußtsein ist dies der Fall: Es werden von ihm Christus in einer bestimmten sakramentalen Gegenwart immer wieder innere Akte und Zustände zugeschrieben, die ihm nur zukommen sollen gerade auf Grund je einer einzelnen solchen Gegenwart (er „sieht", „hört", „fühlt sich verlassen" usw.), und dementsprechend auch seine Selbstaufopferung auf dem einzelnen Altar. Solche Akte und Zustände aber gibt es nicht. Man wird auch scharfsinnige Theologen von dieser Auffassung nicht freisprechen können. Wie kann man in anderem Sinn es verstehen, wenn z. B. Diekamp (III[8] S. 198) schreibt, Christus sei „*proxime offerens*, indem er sich in jeder Messe durch einen besonderen Akt seines menschlichen Willens dem Vater zum Opfer darbietet"? Wie sollte Christus durch seine sakramentale Gegenwart fähig sein, in jeder Messe (also in der einzelnen) einen besonderen Akt zu setzen? Oder (Diekamp a. a. O.): „seine Seele beim Meßopfer von derselben unbedingten Selbsthingabe erfüllt, wie er am Kreuze..."? Ist er außerhalb der heiligen Messe nicht von dieser Hingabe erfüllt? Oder bei Schmaus (III, 2, S. 255): „Christus bringt sich im eucharistischen Opfersakrament durch den Dienst der Kirche mit derselben Liebe und demselben Gehorsam dem Vater dar wie am Kreuze". Eine solche Ausdeutung der *oblatio actualis* wird auch durchaus nicht von allen ihren Vertretern geteilt.

genommensein seiner menschlichen, durch den Opfertod hindurchgegangenen Wirklichkeit als der unseres Hauptes und Mittlers, und das durch seine *visio beatifica* mitgegebene dauernde Wissen und Wollen von allen auf Erden gefeierten Meßopfern.

Was an neuem, jeweils wiederholtem Opferakt gesetzt wird im Meßopfer, ist der Opferakt der Kirche, die den Leib und das Blut Christi dem Vater darbringt. Indem die Kirche dies tut als die von Christus durch den Anamnesebefehl des Herrn autoritativ beauftragte Braut Christi und indem sie sich so nur an den am Kreuz realisierten Opferwillen Christi anschließt, durch den allein ihre Darbringung möglich ist, indem sie überdies Gott gerade diejenige Gabe darbringt, über die Christus allein selbst die ausschließlichste Verfügungsgewalt hat, und jeder andere nur, insofern er im Namen Christi handelt, bleibt das Meßopfer auch auf der Ebene des kultisch-liturgischen Geschehens durchaus Opfer Christi als des *sacerdos principalis*, wenn auch die „sichtbare", liturgische Opferdarbringung (durch welche allein die Messe doch ein sichtbares Opfer sein kann) physisch allein von der Kirche gesetzt wird. Die These einer aktuellen neuen inneren Darbringung durch Christus selbst würde das entscheidende Wesenselement eines sichtbaren Opfers (das also doch in seinen Wesensbestandteilen auf der Ebene der sichtbaren, kultischen Aktion liegen muß) in einem absolut jenseits der sakramentalen Zeichenhaftigkeit, im Unsichtbaren liegenden Element suchen. Damit würde aber überdies die kirchliche Opferhandlung der Kirche nicht zur *repraesentatio* des Kreuzesopfers Christi, das er einmal und für immer dargebracht hat, sondern zur *repraesentatio* einer dauernd erneuten jenseitigen Liturgie Christi[31]. Schließlich: Die gegenteilige Ansicht verwechselt Opfergesinnung und Opferhandlung; sie kann zur Not noch eine Opfergesinnung Christi erklären, nicht aber eine neue Opferhandlung. Und würde man sagen: diese Opfergesinnung Christi würde im kultischen Geschehen der Messe sichtbar und so, wenigstens unter bestimmten Voraussetzungen[32], zur Opferhandlung, so ist zu sagen: die Opfergesinnung Christi, die im Meßopfer sichtbar wird, ist die des Kreuzesopfers, von einer andern Sichtbarkeit ist weder etwas zu bemerken, noch würde eine solche der Relativität des Meßopfers gerecht[33].

---

[31] Wir leugnen damit nicht, daß die kirchliche Liturgie die Sichtbarkeit des *semper interpellare pro nobis* im Himmel ist. Was ausgeschlossen werden soll in Absicht auf unser eigentliches Thema, ist nur dies, daß jedem kultischen Opfer der Kirche ein eigener und erneuter Akt Christi entsprechen müsse. Dabei ist wieder zu beachten: die himmlische Liturgie Christi ist die Ewigkeit seiner Opfergesinnung am Kreuz (als ewig angenommene). Jene wird also gerade dadurch sichtbar, daß diese im Meßopfer eine kultische Sichtbarkeit gewinnt.

[32] Weil an sich nicht jedwede Sichtbarkeit einer Opfergesinnung eine Opferhandlung ist.

[33] Wer, wie Garrigou-Lagrange, die *actualis oblatio Christi* als einen Akt auffaßt, der kein „*novum meritum*" „*nec nova satisfactio*" ist,

Nach diesen Überlegungen können wir demnach sagen: Das Meßopfer hat (wie jedes sakramentale Geschehen) eine doppelte Dimension: 1. die „Schicht" des liturgisch-kultischen Geschehens, das im Namen Christi von der Kirche vollzogen wird und als solches ein Opfer auf eben dieser Ebene der Sichtbarkeit darstellt und das Kreuzesopfer zeigt; 2. die „Schicht" des durch dieses kultisch-sichtbare Opfergeschehen angezeigten und real gegenwärtig Gesetzten. Dieses so gegenwärtig Gesetzte ist aber einzig und allein das Kreuzesopfer Christi[34], nicht ein davon verschiedenes denkbares Handeln Christi.

5. Meßopfer als Opfer der Kirche. — Wir sagten schon: Der kultische Akt, unter dem als seiner Darstellung das Kreuzesopfer gegenwärtig wird, wird von der Kirche vollzogen im Auftrag Christi und zwar durch eine solche Beauftragung, daß durch diese (da Christus am Kreuz für die Kirche sich dem Vater dahingab) die Gabe auch als die der Kirche dargebracht wird. Wir sagten auch schon kurz an anderer Stelle: In dieser Darbringung der Kirche ist eine doppelte Dimension deutlich und klar zu unterscheiden: a) die kultische Darbringung. Die Kirche bringt das Meßopfer dar, insofern sie den kultischen Opferakt gültig setzt, m. a. W. so setzt, daß das Kreuzesopfer Christi in der durch die Kulthandlung bezeichneten Raum-Zeitstelle wirklich Gegenwart erhält. (Es gehört zu den Grunddogmen der Sakramententheologie, daß diese Gültigkeit nicht vom subjektiven existentiellen Eingehen des einzelnen Priesters auf das objektive Geschehen abhängt.) b) die existentielle Darbringung. Die Kirche bringt das Opfer dar, insofern sie den objektiven Sinn ihres kultischen Tuns subjektiv existentiell realisiert, d. h. in Glaube und Liebe Christi Leib und Blut dem Vater darbringt. Diese zweite Dimension gehört zwar nicht zu den konstitutiven Elementen der kultischen Handlung als einer solchen (sichtbaren). Sie ist aber

---

der durch die Meßopfer nicht multipliziert wird, sondern für alle Messen ein *unicus actus oblationis absque interruptione et reiteratione* ist, in dem Christus *absque mutatione in se ipso videt in Verbo ea quae successive fierent in tempore* (Angelicum 19 [1942] 114 ff), der behauptet der Sache nach dasselbe, was wir *oblatio virtualis* nannten. Ob man es so oder anders nennt, auf jeden Fall ergibt sich daraus dann das, worauf es uns allein ankommt: Die größere oder geringere Anzahl der Messen bedeuten in Christus und für seine ewige Anbetung und innere Selbstaufopferung, die das Ergebnis seiner Tat am Kreuz in der *„aeternitas participata"* (Garrigou-Lagrange a. a. O. 115) ist, kein Mehr oder Weniger; insofern der Wert der Meßopfer abhängt von der Tat Christi (in der Zeit und in der so verstandenen *actualis oblatio*), sind viele Meßopfer nicht mehr oder weniger, da dieser Aufopferungswille Christi durch seine Bezogenheit auf mehr oder weniger viele Meßopfer in seiner Würde und seinem sittlichen Wert nicht verändert wird. Eine volkstümliche Vorstellung, als ob durch mehr Meßopfer Jesus sich „öfters" auf den Altären aufopfere, Gottes Ehre mehre usw., ist auch durch eine solche Auffassung der *actualis oblatio* ausgeschlossen. Und darauf kommt es hier allein an.

[34] Dabei bleibt, wie gesagt, völlig dahingestellt, in welchem näheren Sinn und auf welche Weise die *passio Christi* im Meßopfer gegenwärtig wird.

dennoch nicht eine bloße subjektive Zutat der Menschen, die mit dem Wesen des Meßopfers nichts zu tun hätte[35]. Zunächst — um beim handgreiflichsten Indizium dafür zu beginnen — ist nach allgemeiner Lehre der Moraltheologie eine solche subjektive Anteilnahme so sehr indispensabel, daß ein gewisses Maß von ihr beim zelebrierenden Priester nur mit schwerer Schuld fehlen kann. Ferner ist der Kirche die Möglichkeit einer kultischen Begehung des Kreuzesopfers Christi von Christus eben darum in die Hand gegeben, damit sie in Glaube und Liebe eingeht in diese Tat ihres Hauptes. Und das ist der einzige letzte Sinn dieser Möglichkeit. Daraus ergibt sich, daß die kultische Handlung des Meßopfers nicht nur die kultische (sakramentale) Sichtbarkeit des Opfers Christi allein ist, sondern auch die Sichtbarkeit des Mitopfers des Leibes Christi mit dem Haupt. Und zwar wesentlich und immer. Zwar kann der einzelne Priester (was ihn selbst angeht) bei seiner Meßfeier schuldhaft die aktuelle Realisation dieses existentiellen Mitopfers der Kirche (oder besser: dieser Darbringung Christi, des Hauptes der Kirche, als unserer Gabe) in sich als einem Glied der Kirche unterlassen; aber dadurch hört die kultische Darbringung Christi als Opfer der Kirche doch nie auf, den existentiellen Anschluß der Kirche an das Kreuzesopfer Christi anzuzeigen[36]. Denn jede kultische Darbringung geschieht immer und wesentlich im Namen der ganzen Kirche. Diese aber als Ganzes ist immer die heilige Kirche, das heilige Volk Gottes, das als Ganzes nie von Christus abfällt und abfallen kann und darum immer und wesentlich in die Opfertat Christi am Kreuz sich hineingegeben hat. Man wird sogar ruhig sagen dürfen: Würde die Kirche als Ganzes jemals aufhören können, die heilige — in dem existentiellen Sinn der wahrhaft gläubigen und liebenden Kirche — zu sein, würden auch das kultische Opfer und die sakramentalen Zeichen aufhören, gültig zu sein. Denn gültig bleibende Zeichen der Heilswirklichkeit und -wirksamkeit Gottes, denen schlechthin keine innere Wirklichkeit des Bezeichneten mehr zukommt, sind unmöglich. So wie die Zeichen der alttestamentarischen Kirche auch ungültig wurden, dadurch daß diese Kirche als solche von Gott abfiel.

---

[35] Es liegt hier dasselbe Verhältnis vor wie bei den Sakramenten: Die gnadenschaffende Tat Gottes und das gläubig-liebende Ergreifen der Gnade durch den Menschen gehören nicht zu den konstitutiven Elementen des sakramentalen Ritus, und gehören doch wesentlich zum Sakrament, insofern mit diesem Wort nicht bloß das Zeichen, sondern auch das im Zeichen Gegenwärtige und sichtbarwerdende Bezeichnete gemeint ist. Vgl. ZkTh 69 (1947) 177 ff.

[36] Damit freilich ist nicht gesagt, daß dieses Ja der Kirche sich im existentiellen Sein gerade auf jedes einzelne Meßopfer als solches bezieht über jene existentielle Beteiligung hinaus, die jenen zukommt, die wirklich in diesem Sinn Mitopfernde des jeweiligen kultischen Opfers sind. Vgl. unten S. 275. Aber auch ohne diese Übertreibung bleibt jedes Meßopfer Zeichen der heiligen Opfergesinnung der Gesamtkirche.

III.

KRITIK DES DURCHSCHNITTLICHEN NORMBEWUSSTSEINS

Nach diesen skizzenhaften Vorüberlegungen können wir beginnen, unser Thema unmittelbar in Angriff zu nehmen. Wir beginnen mit einer kritischen Untersuchung der in der Einleitung skizzierten Grundgedanken des durchschnittlichen Normbewußtseins hinsichtlich der Zahl der hl. Messen.

1. „Jede hl. Messe mehrt die Ehre Gottes." — Was kann dieser Satz bedeuten? Wenn er sagen will: jede Messe bedeutet die Gegenwärtigsetzung der unendlich wertvollen latreutischen Opferhandlung Christi am Kreuz und insofern ist die hl. Messe ein unendlich wertvolles Opfer, so ist dieser Sinn des Satzes richtig. Aber dieser Satz besagt keine „Mehrung" der Ehre Gottes von Seiten Christi über die Ehre hinaus, die er dem Vater am Kreuze erwiesen hat. Wenn dieser Satz besagen soll: in der heiligen Messe erweist Christus dem Vater eine neue Ehre durch einen ihm physisch eigenen neuen, von der Opfergesinnung und Opferhandlung des Kreuzes verschiedenen Akt, der nur existiert, weil gerade je dieses einzelne Meßopfer als solches gefeiert wird, so ist dieser Satz falsch oder mindestens unbeweisbar. Wenn dieser Satz besagen soll: In jeder hl. Messe geschieht durch das kultische Tun der Kirche eine vom Kreuzesopfer Christi verschiedene, zu ihm (irgendwie) hinzukommende Ehrung Gottes, so ist zunächst eine grundsätzliche Feststellung zu machen und dann eine wesentliche Unterscheidung anzubringen. Eine grundsätzliche Feststellung: Es gibt ohne Zweifel (im allgemeinen zu sprechen) eine Ehrung Gottes, die von der Ehrung Gottes durch Christus verschieden ist, für die diese letztere *unica (ultima) causa meritoria*, nicht aber die innere *causa formalis* ist (um mit der Unterscheidung des Tridentinums zu reden). Und eine solche Ehrung bedeutet keinen Abbruch und keine Minderung der einzigartigen und ausschließlichen mittlerischen Stellung Christi auch bezüglich der Möglichkeit, Gott zu ehren. Denn die Möglichkeit einer solchen Ehrung Gottes, die zur Ehrung Gottes durch Christus „hinzukommt", stammt ihrer Kraft und Würde nach ausschließlich aus der Tat Christi. Das Gesagte auf unsern Fall angewandt: Es besteht a priori grundsätzlich durchaus die Möglichkeit, daß dem Meßopfer ein latreutischer Wert eignet, der von dem latreutischen Wert des Kreuzesopfers verschieden ist und zu ihm „hinzukommt" (besser: aus ihm herauswächst). Wenn wir nun aber weiterfragen: worin und wie ist diese grundsätzliche Möglichkeit, die dem Meßopfer als einer Handlung des Menschen und der Kirche wie jedem andern *actus humanus* zukommt, tatsächlich im Meßopfer verwirklicht, dann ist klar zu unterscheiden: Die kultische Darbringung streng als solche kann man — wenn man will — als objektive Ehre Gottes (vgl. II 1) auffassen, eine in sich allein (d. h. unabhängig von der formalen Ehrung Gottes durch Christus und

durch die darbringende Kirche, welcher formalen Ehrung Ausdruck sie sein soll) sinnvolle und erstrebenswerte Mehrung der Ehre Gottes ist sie nicht — oder besser gesagt — wäre sie nicht, wenn nicht eben die Ehrung durch die existentielle Darbringung der Kirche hinzuträte. M. a. W.: eine Mehrung der Ehre Gottes über das Kreuzesopfer Christi hinaus bedeutet das Meßopfer, insofern es über das Kultische hinaus konstitutiver kultischer Ausdruck der existentiellen Darbringung Christi durch die Kirche ist, und nur insofern. Daraus aber folgt: Unter dem Gesichtspunkt der Mehrung der Ehre Gottes ist das Meßopfer so oft zu feiern, als dies notwendig oder nützlich ist für die möglichst innige existentielle Anteilnahme der konkret am jeweiligen Opfer beteiligten Menschen (der Kirche) am Kreuzesopfer Christi, für die existentielle (formelle) Ehrung Gottes durch die Menschen der Kirche in Glaube, Liebe und Anbetung, die immer durch das Kreuzesopfer Christi hindurchgehend Gott ehren. Insofern das Meßopfer als einzelner kultischer Vorgang nicht konstitutiver Ausdruck der formellen Ehrung Gottes durch Christi Kreuzesopfer ist, ist es auch keine Mehrung der durch Christus selbst dem Vater erwiesenen Ehre. Insofern es aber für die Kirche konstitutiver Ausdruck der existentiellen Darbringung Christi durch die das Meßopfer feiernden Menschen ist[37], bedeutet es eine Mehrung der Ehre Gottes. Aber in dieser Weise können diese Menschen die Ehre Gottes nur mehren in dem Maß, als es ihnen gelingt, durch das Meßopfer dem Kreuzesopfer Christi in Glaube und Liebe sich anzuschließen, den konstitutiven Ausdruck dieses Anschlusses, das Meßopfer, nicht nur kultisch zu setzen, sondern ihn wirklich auch mit der inneren Wirklichkeit zu erfüllen, die er in dieser Hinsicht ausdrückt und anzeigt, und unter der Setzung und durch die Setzung dieses Ausdrucks diese innere Haltung tatsächlich wachsen zu lassen. Die Möglichkeit des Wachsens der inneren Opfergesinnung, die Gott allein „formell" ehrt, durch und im Vollzug des kultischen Geschehens, hängt aber nicht nur von dem bloßen tatsächlichen Setzen des kultischen (äußeren) Vorganges als solchen ab, sondern noch mehr von andern äußeren und inneren psychologischen Bedingungen. Wo diese psychologischen Umstände so sind, daß, konkret und nüchtern gesehen, ein Wachsen in der inneren Anteilnahme an der Opfergesinnung Christi durch die Darbringung des Meßopfers nicht mehr angenommen werden kann[38], hört eine weitere Darbringung des Meßopfers auf, eine Mehrung der Ehre Gottes zu sein. Das Meßopfer wäre zwar immer noch eine Gegenwärtigsetzung der einen Ehrung Gottes durch Christus am Kreuz, aber keine weitere Ehrung Gottes

[37] Dazu genügt schon, daß das Opfer Ausdruck dieser Haltung sein kann und daß es gebotener Ausdruck ist.

[38] Etwa wenn jemand am selben Tage, wie es schon geschah, fünf-, sechsmal zelebrieren wollte.

durch die Kirche mehr. Hinsichtlich der Frage, ob nicht auch noch in diesem Falle das Meßopfer wenigstens als Opfer der Gesamtkirche über die nicht mehr gegebene Mehrung der Ehre Gottes durch die am Opfer Beteiligten hinaus eine vermehrte Ehrung bedeutet, wäre das gleiche zu sagen, was hinsichtlich der „Mehrung" der propitiatorischen und impetratorischen Opferfrüchte durch die Meßfeier als Opfer der Gesamtkirche gleich gesagt werden wird. Darum braucht in diesem Zusammenhang dasselbe nicht eigens gesagt zu werden.

Damit dürfte für unsere Zwecke hinreichend geklärt sein, von welchem Ausgangspunkt die Frage zu beantworten ist, welche Norm der Meßhäufigkeit sich aus dem Wesen des Meßopfers ergibt, insofern es ein latreutisches (und auch eucharistisches) Opfer ist.

2. „Jede Messe hat an sich eine satisfaktorische und impetratorische Wirkung." — Dieser Satz besteht natürlich vollkommen zu Recht. Er ist Dogma. Aber bevor daraus ein eindeutiger Schluß auf eine Regel für die Häufigkeit der Meßfeier gezogen werden kann, ist sein Sinn genauer zu bestimmen.

Um zu sehen, in welcher Richtung er einer genaueren Sinnbestimmung bedarf, gehen wir von der üblichen Unterscheidung aus zwischen der Wirksamkeit des Meßopfers *in actu primo (valor intrinsecus secundum sufficientiam)* und *in actu secundo (valor extrinsecus secundum efficaciam).*

Was den inneren Wert des Meßopfers rein in sich[39] angeht, so ist er unendlich und dieser Wert ist der des Kreuzesopfers. Die kultische Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers im Meßopfer begründet in der Ebene, um die es sich hier handelt, d. h. in der Ebene der sittlichen Handlung Christi (auf deren unendlicher latreutischer Bedeutung ja auch der satisfaktorische und impetratorische Wert dieser Handlung beruht), keine vom Kreuzesopfer selbst verschiedene Kraft der Sühne und Gnade. Die innere Kraft des Kreuzesopfers *(in actu primo)* wird also durch das Meßopfer (oder seine Zahl) weder gemehrt noch kommt etwas zu dieser als solcher hinzu.

Wir brauchen hier an dieser Stelle nicht sehr ausführlich einzugehen auf die Frage, ob und wie dem Meßopfer ein innerer Wert hinzuerwächst, insofern es Opfer der Kirche als ganzer und Opfer der an der einzelnen Opferfeier beteiligten Menschen ist, und ob von daher ein eigener Wert dem einzelnen Meßopfer zukommt, der für die Frage der Häufigkeit der Messen wichtig wäre. Was zunächst das Meßopfer als Opfer der Kirche angeht, so ist zunächst einmal darauf hinzuweisen, daß „die Kirche", insofern sie Christus in der Messe darbringt, zwar eine Gabe unendlichen Wertes Gott darbietet, der Wert aber dieser Darbringung

[39] Wo eine begrenzte Wirkung des Meßopfers für den *fructus specialis* vom Opfer selbst her angenommen wird, haben wir streng genommen schon eine Endlichkeit der Wirkung *in actu primo.*

(insofern es ihre als von Christi Darbringung am Kreuz unterschiedene Darbringung ist) von dem sittlichen Wert der Darbringung (als Akt) und nicht bloß von der Würde der Gabe als solcher abhängt. Dies vorausgesetzt, ist im Begriff „Messe als Opfer der Kirche" zu unterscheiden: Opfer durch die Kirche und Opfer für die Kirche. Was die Messe als Opfer der Kirche und ihren „Wert" als eines solchen Opfers angeht, ist nämlich zu unterscheiden zwischen dem Wert (Wirkung), der durch die Messe der ganzen Kirche als passiver Empfängerin der Opferfrucht der Messe zufließt, und dem Wert, den sie als aktive Darbringerin der Messe verleiht. Von beiden kann darum geredet werden, weil die Kirche (nach Christus) die erste und eigentlichste Darbringerin und für sich Darbringende ist. Das Meßopfer ist in erster Linie ihr Akt: Es muß also notwendig gefragt werden, welchen Wert es als solcher hat und welche Wirkung er für sie hat. Die beiden Fragen hängen natürlich zusammen: Vom Wert ihrer Darbringung wird (mindestens zum Teil) die Wirkung auf sie selbst abhängen. Die beiden Fragen sind jedoch auch zu unterscheiden. Denn die Wirkung des Einzelopfers auf die Gesamtkirche ist natürlich nicht nur von der Würde des Darbringungsaktes der Kirche als solchen abhängig, sondern von dem ganzen Wesen des Meßopfers, es sei denn, es würde unter dem in Frage stehenden Titel nur gefragt nach der Wirkung des Opfers für die Gesamtkirche auf Grund des Opfers, bloß insofern es gerade als Opfer (bloß) der Kirche betrachtet werden kann. Diese Wirkung des „Opfers für die Kirche" bedeutet natürlich keinen Wert, der zu dem Wert hinzukäme, der dem Opfer als Opfer Christi, der Kirche (durch die Kirche) und der unmittelbar am Opfer Beteiligten zukommt, sondern stellt nur die Frage, ob und wie der Wert des Kreuzesopfers der ganzen Kirche zugewendet wird. Wenn aber gefragt wird, welches der „Wert" des Opfers als Opfer durch die Kirche sei, so ist folgendes zu bedenken: Wenn gesagt wird, die Kirche sei (nach Christus) die eigentlich Opfernde, so kann dieser Satz wiederum in einer doppelten Weise verstanden werden: Einmal kann gesagt werden, die „Kirche" opfere, insofern eine Gemeinschaft von Gläubigen der Kirche hier opfert und, was von der Kirche ausgesagt wird, von ihren Gliedern gilt[40]. Unter dieser Rücksicht kommt zum Meßopfer als Opfer der Kirche eben jener Zuwachs an Wert hinzu, der dem *opus operantis* der am Opfer beteiligten Gläubigen eignet. Oder Opfer durch die Kirche heißt: Opfer im Auftrag der ganzen Kirche als solcher, d. h. als „juristischer Person". Dann aber ist zu sagen, daß eine solche amtliche Beauftragung, die den Priester zum *publicus Ecclesiae minister* (Dz. 944) für dieses Opfer macht, streng als solche keinen sittlichen Wert darstellt, denn sie ist ihrer Natur nach unabhängig von der übernatürlich-sittlichen Verfassung der Beauftragenden. Meint man

[40] Dieser Sinn genügt z. B. auch für Dz. 938.

damit aber, daß die Gesamtkirche als „heilige" eingehe in das Opfer, durch Glaube und Liebe beteiligt sei an jedem Opfer, so meint man entweder etwas, was es in der Kirche zwar immer gibt, was sich aber auf das Kreuzesopfer Christi bezieht und (abgesehen von der Teilnahme bestimmter Glieder gerade an je diesem bestimmten Opfer) sich durch die Mehrzahl der Messen nicht mehrt und den vielen Messen darum auch als einzelnen Messen keinen neuen eigenen Wert verleihen kann; oder man behauptet etwas, was man nicht beweisen kann. Anders ausgedrückt: Einen von Christi Opfertat verschiedenen neuen Wert kann dem Meßopfer als Opfer der Kirche (durch die Kirche) nur zukommen durch übernatürlich-sittliche Akte von konkreten Menschen der Kirche (diese konkreten Menschen allein nämlich können durch ihre Akte einen solchen Wert konstituieren); es gibt kein „Gesamtsubjekt" übernatürlicher Verdienste, das von den sittlichen Leistungen der Einzelmenschen unabhängig wäre. Daß solche Akte hinsichtlich des einzelnen Meßopfers als solchen aber durch andere Menschen gesetzt werden als durch jene, die irgendwie (durch eigentliche Darbringung, Stipendien, Beiwohnung usw.) am einzelnen Opfer als solchem einzelnen wirklich beteiligt sind, ist unbeweisbar und fromme (oder besser: unfromme) Phantasie. Eine habituelle (oder) virtuelle Opfergesinnung aller (in der Gnade lebenden) Glieder in der Kirche, die sich auf alle Meßopfer bezieht, mag man ja als im Glauben und in der Liebe der Glieder implizit enthalten annehmen, aber sie ist auch dann noch etwas, was nicht durch die Zahl der Meßopfer wächst, insofern diese durch die Kirche dargebracht werden. Denn diese Opfergesinnung kann nur durch ein persönliches neues Tun wachsen, nicht durch ein interpretatives habituelles Bezogensein dieser Gesinnung auf eine wachsende Zahl von Messen. Eine neue und dem Einzelmeßopfer als einzelnem eigene und von der Opferwirkung Christi verschiedene Wirkung der Messe als Opfer der Kirche kommt dem Meßopfer somit nur zu, insofern eben Menschen der Kirche an dem einzelnen Opfer als solchem durch ihr subjektives Tun wirklich beteiligt sind[41]. Nochmals anders gewendet: Wenn, wie Pohle-Gierens (III[9] 376) sagt, „dieses aus der kirchlichen Opfertätigkeit entspringende Verdienst an sich gewiß nur ein *opus operantis* der Kirche als solcher ist, so kommt es doch unabhängig vom Zelebranten und mitopfernden Volk zustande", dann muß doch zweierlei bedacht werden: a) ein *opus*

[41] D. M. Prümmer (Manuale Theologiae moralis III[3], Freiburg 1923, S. 171) sagt daher aus demselben Grund, wenn auch in anderer Hinsicht, mit Recht: *notandum est Missae, ut est sacrificium ... nomine Ecclesiae peractum, non competere meritorium effectum ... neque etiam Ecclesia meretur aliquid per sacrificum Missae, cum omne meritum supponat actum personalem.* Gemeint ist natürlich die „Kirche", insofern sie unterschieden werden kann von den Gliedern der Kirche, die konkret an dem betreffenden Meßopfer beteiligt sind.

operantis (auch „der Kirche als solcher") kann real nur in subjektiven Akten einzelner Menschen bestehen; b) sollen solche Akte dem einzelnen Meßopfer ein gerade je diesem eigenes neues Verdienst begründen, dann müssen solche Akte nicht nur in der Kirche (als heiliger) vorhanden sein, sondern müssen neu und eigens im Hinblick auf je dieses einzelne Opfer gesetzt werden. Das aber kann doch nur von den Akten der Menschen gesagt werden, die irgendwie wirklich (direkt oder indirekt) an dem betreffenden einzelnen kultischen Opfer als solchem beteiligt sind[42]. Man mag (wohl mit Recht) sagen, daß die Meßwirkung auf die Gesamtkirche abhängig sei von dem Grad der Heiligkeit, der je augenblicklich in der Gesamtkirche vorhanden ist, daß m. a. W. das Meßopfer als Opfer der Gesamtkirche Gott je nach dem Grad der übernatürlichen Heiligkeit dieser Gesamtkirche gefalle und dementsprechend für sie wirksam werde[43]. Aber diese *habitualis Ecclesiae devotio* mag den Einzelopfern einen Wert und eine Würde verleihen (insofern sie alle Sichtbarwerdung, nachträgliches Zeichen dieser habituellen Heiligkeit der Gesamtkirche sind), sie gibt aber je dem Einzelopfer, insofern es von andern verschieden ist, keinen Wert, der von dem des andern verschieden ist, weil sie alle *ex supposito* von der gleichen und selben unverändert bleibenden *habitualis devotio Ecclesiae* getragen sind. Und darum erzielt der eine und selbe Wert, der vielen Einzelopfern anhaftet, auf die Gesamtkirche eine und dieselbe Wirkung, ob nun die Zahl der kultischen äußeren Vorgänge größer oder kleiner ist[44].

Der neu hinzukommende Wert des einzelnen Opfers als Opfer der Kirche fällt also sachlich mit dem Wert des Opfers als des Opfers der Opferfeiernden zusammen. Damit ist selbstverständlich nicht bestritten, daß das einzelne Meßopfer als Opfer der Kirche als juristischer Gesamtperson in gewisser Hinsicht eine autoritative Zuwendung der Kreuzesverdienste Christi durch die Kirche ist an die am Opfer wirklich Beteiligten, insofern nämlich diese das Opfer nur feiern können als Glieder der Gesamtkirche und beauftragt von ihr, und daß das einzelne Meßopfer eine Zuwendung der Verdienste Christi ist an die Gesamtkirche, für die einerseits das Opfer dargebracht wird, der aber andererseits ein neuer, durch das Opfer als kirchliches erreichter Wert nur zugewendet werden kann, insofern dieser durch das *opus operantis* der am Opfer Beteiligten verdient wird. Wenn also der

[42] Vgl. einen ähnlichen Gedankengang bei F. Suarez, De Euchar. disp. 79 sect. 8 n. 3 und sect. 9 n. 4.

[43] Vgl. de la Taille, a. a. O. Eluc. 26, S. 327 ff.

[44] Dabei ist immer klar zu beachten, daß wir dabei absehen von dem Zuwachs an Wert, der in uns durch die Einzelopfer konstituiert wird, insofern sie geschehen durch das übernatürlich-sittliche Tun derer, die am Einzelopfer tatsächlich beteiligt sind, und dadurch, daß sie dies sind. Dieser Zuwachs aber wird in der von uns herauszuarbeitenden Norm ohne weiteres berücksichtigt sein, so daß darauf hier an diesem Punkt nicht weiter zu reflektieren ist.

Wert der Messe als „Opfer der Kirche", insofern er dem einzelnen Meßopfer als einzelnem neu und eigens zukommt, mit demjenigen Wert des Meßopfers identisch ist, der den einzelnen Opferfeiern aus dem *opus operantis* des an der einzelnen Opferfeier irgendwie Beteiligten eignet, so ist von hieraus als Regel für die Häufigkeit der Opferfeier nur der Grundsatz abzuleiten, daß sie so häufig sein soll, wie dadurch und darin sich subjektive Anteilnahme der Gläubigen am Kreuzesopfer Christi sinnvoll vollzieht, ein Grundsatz somit, der uns von andern und wesentlicheren Überlegungen her noch beschäftigen wird. Somit braucht uns hier der „Wert" des Meßopfers als Opfer der Kirche und der konkret beteiligten Opferfeiernden nicht weiter zu beschäftigen.

Wir haben uns also zu fragen, welches die satisfaktorische und impetratorische Wirkung des Meßopfers sei, insofern es das Opfer Christi ist, und was daraus für die Zahl der Meßopfer folge. Die durchschnittliche Auffassung geht wohl dahin, daß diese Wirkung des einzelnen Opfers eine zwar wirkliche, aber auch endliche sei, und daß darum möglichst oft das Meßopfer dargebracht werden soll, weil dadurch eben die Wirkung des Opfers im selben Maße zunehme. Was ist dazu zu sagen?

Was die Wirksamkeit des Meßopfers als des Opfers Christi *in actu secundo* streng als solchen angeht, so ist sie tatsächlich begrenzt. Die Frage ist aber, woher diese Begrenzung stammt. Aber nur von der richtigen Beantwortung dieser Frage her kann wirklich ausgemacht werden, ob und wie dieser *effectus in acto secundo* „gemehrt" wird durch die Zahl der Meßopferfeiern.

In der Beantwortung dieser Frage nun sind die Meinungen von alters her bis auf den heutigen Tag geteilt. Es wird gewöhnlich zwischen einer intensiven und einer extensiven Wirksamkeit unterschieden. In intensiver Hinsicht wird die Wirksamkeit des Meßopfers betrachtet, wenn nach dem Grad seiner Wirksamkeit gefragt wird, den es hat für den einzelnen Menschen und das einzelne Anliegen, für das es dargebracht wird, unter Absehung von der Frage, wie viele Menschen[45] am Meßopfer beteiligt sind. In extensiver Hinsicht wird die Opferfrucht betrachtet, wenn sie geschen wird unter Rücksicht darauf, ob viele oder wenige sich (in einer der eben genannten Weisen) am Opfer beteiligen. Daß in intensiver Weise die Endlichkeit der Wirkung des Opfers nur aus der endlichen Aufnahmefähigkeit, also der sittlichen Disposition der Teilnehmer stammt, darüber scheinen sich die Theologen noch einig zu sein[46].

---

[45] Sei es als liturgischer Darbringer — ein Zelebrant oder mehrere Konzelebranten —, sei es als mitopfernde Teilnehmende am Opfer, sei es als Person, für die es dargebracht wird.

[46] Michel in DThC X, 1297 f glaubt auch in dieser Frage dieselbe Gleichheit der Meinung der Theologen feststellen zu können wie in der Frage der extensiven Wirksamkeit. Pohle-Gierens (III, 373 f) stellt die Lage so dar, als ob bei der intensiven Wirksamkeit eine Endlichkeit

a) Die extensive Wirksamkeit scheint vielen Theologen vom Meßopfer selbst her, also nicht bloß von der subjektiven Disposition der Opfernden her begrenzt. Wenigstens wird von vielen dieser Theologen dies behauptet bezüglich der satisfaktorischen Wirksamkeit des Meßopfers, von vielen auch bezüglich des impetratorischen Wertes des Opfers. Zwar wird auch von diesen Theologen diese Eingrenzung der extensiven Wirksamkeit vom Meßopfer selbst her verneint hinsichtlich des *fructus generalis* und *specialissimus* (also der Frucht der Gesamtkirche und der aktiv am betreffenden Opfer Teilnehmenden) und nur behauptet hinsichtlich des *fructus specialis* (der Wirkung auf Grund einer besonderen Applikation und Intention des darbringenden Priesters), denn „andernfalls käme man zu der unsinnigen Folgerung, daß diese Frucht *(fructus generalis)* für die einzelnen Gläubigen um so geringer würde, je mehr die Zahl der Gläubigen auf dem ganzen Erdkreise zunimmt"[47] und, so können wir hinzufügen, je größer die Gemeinde bei einer Opferfeier ist, so daß man eigentlich sich immer eine Messe und einen Wohnort aussuchen müßte, der möglichst wenig Leute zählt. Aber vom *fructus generalis* und *specialissimus* abgesehen, also für den *fructus specialis* wird von vielen Theologen eine extensive Endlichkeit der satisfaktorischen und impetratorischen Wirksamkeit vom Meßopfer selbst her behauptet. Als Gründe dieser Ansicht werden angeführt: „Sonst ließe sich nicht die alte Sitte erklären, daß für die gleiche Person und in demselben Anliegen viele Messen gelesen werden, während doch nach der ersten Ansicht eine einzige genügt. Wie ließe sich ferner das strenge Kirchengebot (Trid. s. 23 cap. 1 de ref.) rechtfertigen, daß der Pfarrer an Sonn- und Feiertagen speziell für seine Parochianen applizieren muß und zwar nach der authentischen Erklärung Benedikts XIV. (Const. ‚Cum semper oblatas' § 2): *nec illud pro aliis applicare aut pro huiusmodi applicatione eleemosynam percipere posse?* Wie endlich könnte es einen schweren Verstoß gegen die ausgleichende Gerechtigkeit bilden, wenn ein Priester den Verpflichtungen vieler Meßstipendien durch Lesung einer einzigen Messe auf einmal nachkommen wollte? (Vgl. Dz. 1110)"[48]. „Man glaubt nämlich allen Grund zu haben zur Annahme, daß Christus für jede Messe eine bestimmte Opferfrucht festgesetzt hat. Er will die stete Wiederholung der Opferfeier, wir sollen uns dieses kostbaren Gnadenmittels für uns und andere häufig bedienen. Außerdem ist es seit alters kirchliche Gewohnheit, auch für einzelne Personen das heilige Opfer darzubringen. Dies wäre aber, so urteilen jene Theologen, eine offen-

---

„nur" *ex parte recipientis* auftreten könne, und kennt hier keine Meinungsverschiedenheit der Theologen. Ähnlich scheint Diekamp (III, 216 f) die Sachlage zu sehen.

[47] Diekamp, a. a. O. S. 216.

[48] Pohle-Gierens III[9] S. 374/75.

bare Lieblosigkeit, wenn alle auf einmal die gleiche Frucht empfangen könnten, wenn es etwa möglich wäre, das ganze Fegfeuer durch dieses eine Opfer zu leeren"[49].

b) Der andere Teil der Theologen hält auch den extensiven Applikationswert der Messe in sich für unendlich. Für diesen Teil der Theologen gibt es also eine Begrenzung aller Meßopferfrüchte nur *in actu secundo* durch die subjektive Disposition der Teilnehmer am Opfer. Sie berufen sich auch auf die Lehre des hl. Thomas. Und wohl nicht mit Unrecht. Ob dieser oder der andere Teil der Theologen der größere ist — jeder hält sich natürlich für die *maior et sanior pars* — ist schließlich gleichgültig. Zahl und Bedeutung der genannten Theologen[50], die für

---

[49] Diekamp a. a. O. S. 216/17. Wer noch ausführlichere Darlegung dieser Auffassung wünscht, sei verwiesen auf: J. de Lugo, De Eucharistia disp. 19 sec. 12 (Lyon 1644: S. 563—566); F. Suarez, In III. S. Th. disp. 79 sect. 11—12 (Vivès t. 21, S. 754—765); Aegidius de Coninck, De sacramentis et censuris (Antwerpen 1616) q. 83 a. 1 dub. 10 (S. 327—332); Henricus Henriques, Summa theologiae moralis t. 1 (Venedig 1600) lib. IX cap. 17—21 (S. 531—544); A. Lehmkuhl, Theologia moralis tom. II[11] (Freiburg 1910) n. 249—254 (S. 145—148); N. Gihr, Das hl. Meßopfer[13] (Freiburg 1912) § 17 (S. 112—122); Die heiligen Sakramente der kath. Kirche Bd. I[3] (Freiburg 1913) § 85—86 (S. 538—547); P. Galtier, La messe en seconde intention: Nouvelle revue théologique 39 (1907) 12—18. 75—88. Weitere Vertreter dieser Theorie bei A. Michel in DThC X, 1295 f.

[50] Wegen Schwankungen in der genaueren Fassung dieser Ansicht und wegen vorkommender Inkonsequenzen ist es nicht immer leicht zu sagen, welcher Ansicht ein bestimmter Theolog huldigt. Man darf aber wohl z. B. folgende Theologen als Vertreter dieser zweiten Lehre betrachten: Cajetan (De Missae celebratione q. 2: Opera omnia tom. II tract. 3; Lyon 1558 S. 171 bis 173); M. Cano (De locis theologicis lib. XII cap. 11 ad 10: edit. Patavii 1762 S. 391 f); R. Tapper (Explicatio articulorum... studii Lovaniensis tom. II art. 16: edit. Löwen 1557 S. 386); J. Vignerius (Institutiones cap. 16 § 3 verit. 12—16: edit. Antwerpen 1558 S. 164—166); Dom. Soto (In IV. Sent. dist. 11 q. 2 a. 5; dist. 13 q. 2 a. 1: edit. Venedig 1584 S. 540—543. 639—641); G. Vasquez (In III. partem S. Thomae tom. III disp. 230—231: edit. Lyon 1631 S. 465—479); Salmanticenses (Cursus theologicus, tract. 23 de Eucharistia, disp. 13 dubium VI: edit. Venedig 1708 S. 461—472); J. B. Gonet (Clypeus Theol. Thomist. vol. VI De Eucharistia disp. 11 a. 5: edit. Paris 1876 S. 486—488); L. Habert (Compendium theol. dogm. et mor. tom. VIII, De Euchar. p. II cap. 2: edit. Augsburg 1771 S. 464—467); F. C.-R. Billuart (Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accomodata tom. VI De Euchar. diss. 8 art. 5: edit. Paris 1872 S. 544—547); Alfons von Liguori (Theologia moralis lib. VI tract. 3 cap. 3 dub. 1: edit. Gaudé Rom 1909 tom. III S. 290—294); J. P. Gury (Compendium Theologiae moralis tom. II, tract. de eucharistia n. 352: edit. Ballerini Rom 1884 S. 241 ff); A. Ballerini (Opus theologicum morale vol. IV, tract. X. de euchar. sect. IV n. 242: edit. Palmieri Prati 1891 S. 714 f); L. Billot (De Ecclesiae sacramentis I[7] th. 56: edit. Rom 1931 S. 654—658); G. Rohner (Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas: Divus Thomas (Fribourg) 2 (1924) 385—410; 3 (1925) 64—91; 6 (1928) 76—84); M. de la Taille (Mysterium fidei[3] eluc. 25—29: Paris 1931 S. 319—362); E. Hugon (Tractatus dogmatici IV: Paris 1920 S. 382—385); R. Garrigou-Lagrange (An Christus non solum virtualiter, sed actualiter offerat missas, quae cotidie celebrantur:

eine extensive und intensive Unbegrenztheit der Wirkkraft des Meßopfers an sich eintreten, ist jedenfalls so groß, daß von einem theologisch irgendwie verpflichtenden Konsens über die gegenteilige Meinung in keiner Weise gesprochen werden kann. Es kann daher aus Gründen eines theologischen Autoritätsbeweises niemandem verwehrt werden, der Ansicht eines Cajetan oder Alfons von Liguori sich anzuschließen und — was für unsere Frage noch wichtiger ist — die Folgerungen daraus zu ziehen für die Frage nach dem einzigen haltbaren Prinzip bezüglich der Meßhäufigkeit.

Ferner ist folgendes zu beachten: die Frage geht streng genommen darüber, ob (in intensiver oder extensiver Hinsicht) im voraus zu jeder in Betracht kommenden Disposition dem Meßopfer durch Gottes Willen nur eine endliche Wirkkraft zuzuschreiben ist. Wer diese Frage verneint, behauptet darin noch nicht ohne weiteres die Folgerungen, die Cajetan oder gar Vasquez aus dieser Verneinung gezogen haben. Er kann ja aus Gründen, die sich sehr gut mit dieser Verneinung vereinigen lassen, ja von ihr gefordert werden (insofern sie die Endlichkeit der Meßwirkung aus der Disposition der wirklich Opfernden als solcher ableitet), durchaus der Meinung sein, daß gewisse praktische Schlußfolgerungen von Cajetan oder Vasquez falsch sind. Und umgekehrt: wer beweist, daß diese Schlußfolgerungen falsch sein müssen, hat noch nicht bewiesen, daß der eigentliche Grundsatz bei Cajetan und Vasquez (Verendlichung der Meßwirkung nur durch die Disposition des Menschen) falsch sei. Es kommt uns hier gar nicht darauf an, die Schlußfolgerungen bei

---

Angelicum 19 (1942) 105—118); M. Schmaus (Katholische Dogmatik II, 2²: München 1941 S. 255—259); J. Filograssi (De sanctissima Eucharistia³: Rom 1940 S. 291—298). — Bei Pohle-Gierens (III⁸, S. 374) werden als Verteidiger dieser Auffassung noch genannt: Ledesma, Maeratius, und bei Michel (DThC X 1295): Joannes a St. Thoma, Pignatelli, Tournely, Marc, Aertnys (diese drei letzteren wohl zu unrecht). — Zur Ansicht Alfons von Liguoris ist noch zu bemerken, daß er nach Gaudé in seinen späteren aszetischen Schriften die erste Ansicht vertritt. — In der genaueren Durchführung ihrer Grundauffassung und in den Folgerungen, die ihre Vertreter aus ihr ziehen, sind jedoch auch in dieser zweiten Gruppe der Theologen sehr wesentliche Unterschiede festzustellen. So sind die Ansicht Cajetans einerseits und die des Vasquez und des hl. Alfons anderseits durchaus nicht gleich (vgl. de la Taille eluc. 28). Alle diese Theologen kommen jedoch insofern überein, als sie eine Endlichkeit der Wirkkraft des Meßopfers von sich aus *(in actu primo)* für jedwede Art der Opferfrüchte ablehnen und deren Begrenzung nur in der subjektiven Disposition der Menschen sehen. Ob diese begrenzende Disposition aber im Menschen als aktiv opferndem als solchem (d. h. im Priester, Meßteilnehmer, Stipendiengeber) (Cajetan, de la Taille) oder im Menschen, für den das Opfer dargebracht wird (Vasquez, Alfons von Liguori, Gonet, Schmaus usw.) gesucht werden muß, darüber gehen die Meinungen dann auseinander. Wir dürfen hier schon unter Verweis auf de la Taille (Eluc. 28, S. 353 f) die erstgenannte Auffassung als die richtige, weil aus dem Wesen des Opfers als einer aktiven Darbringung einer Gabe an Gott folgend, voraussetzen.

Cajetan[51] oder gar bei Vasquez[52] zu verteidigen. Man kann sie mit de la Taille für falsch halten und doch das Grundprinzip aufrecht erhalten, daß die Wirkung des Meßopfers nur verendlicht wird durch die Endlichkeit der Empfänglichkeit des Opfernden.

Wir müssen nun die Gründe für und wider diese Ansichten näher prüfen, um uns zu entscheiden. Was zunächst die Gründe der ersten Ansicht angeht, so scheinen sie sehr wenig zu beweisen. Was das Verbot mehrerer Stipendien für eine Messe angeht, läßt sich zunächst einmal ein solches Verbot zur Vermeidung finanzieller oder gar simonistischer Ausnützung[53] leicht verstehen, auch ohne daß man voraussetzt, das Opfer könnte schon von vornherein an sich nicht mehreren in gleicher Weise zugute kommen, ohne daß dabei der eine den andern schädigt[54]. Daß viele Messen für ein Anliegen gelesen werden, ist ebenso ohne Voraussetzung dieser Theorie verständlich zu machen: Die Wiederholung des Opfers ist ein sehr naheliegendes Mittel, die innere Aufnahmefähigkeit für den Segen und die Kraft des einen Opfers, das in allen Messen gegenwärtig wird, zu steigern[55]. Die moralische Unerlaubtheit des eigenmächtigen Zusammenlegens mehrerer Messen, für die Stipendien gegeben wurden, in eine einzige Messe kommt zunächst einmal einfach daher, daß der Stipendiumempfänger verpflichtet ist, für diese eine Intention allein[56] eine Messe zu lesen. Ob der Stipendiumgeber im andern Fall objektiv geschädigt wäre, ist an sich eine Frage, die zunächst

---

[51] Eine Messe für zehnfaches Stipendium von zehn Leuten, die zehn Messen wollen, wirkt ebenso viel wie zehn Messen.

[52] Oder Alfons von Liguori: *hoc sacrificium oblatum pro pluribus perinde singulis prodesse ac si pro paucioribus offerretur.*

[53] Benedikts XIV. Verbot eines Stipendiums für die Sonntagsmeßapplikation ist sachlich nur ein Spezialfall der allgemeinen Stipendiumsvorschriften: Das Pfründeneinkommen ist das Meßstipendium, neben dem nicht noch ein anderes bezogen werden darf.

[54] Rohner (a. a. O., S. 72 ff) betrachtet die Gerechtigkeitspflicht als solche rein aus dem positiven Gesetz der Kirche erfließend, hält sie für eine strenge Rechtspflicht, aber nicht für die Pflicht einer eigentlichen *iustitia commutativa.*

[55] Wir haben beim Gebet denselben Fall: Niemand wird sagen, daß ein andächtiges Vaterunser in einem bestimmten Anliegen von sich selbst her nur eine begrenzte Wirkung habe. Und doch wird er es öfters beten. Das anhaltende Gebet ist wirksamer, nicht weil das einzelne Gebet an sich von begrenzter Wirkung ist, sondern weil nur durch anhaltendes Beten der Beter jene seelische Disposition erwirbt, die ihn für die Erhörung empfänglich macht, die jedem Gebet gegeben ist nach dem Maß der Disposition des Bittenden.

[56] „Allein" in dem Sinn, daß keine weitere Intention und Applikation auf Grund eines Stipendiums vorhanden ist und für den Stipendiengeber eine eigene „spezielle" Applikation gemacht wird. Doch ist (zumindest einmal) aus dem kirchenrechtlichen Wesen des Stipendiums und der auf ihm beruhenden Applikation nicht abzuleiten, daß eine weitere spezielle Intention (ohne Stipendium) zur Stipendiumsintention nicht hinzutreten könne, die an sich (d. h. vom applizierenden Priester her gesehen) die gleiche Wirkung hätte.

noch nichts damit zu tun hat[57]. Überdies: Faßt man die Applikation nicht als bloß juridischen Akt, sondern darüber hinaus auch als eine gewisse Verpflichtung zu einem persönlichen Eingehen des darbringenden Priesters auf die Intention[58], so ist ohne weiteres verständlich, daß man einen vernünftigen Grund hat, zu wünschen, daß die eigene Intention zur alleinigen in der hl. Messe gemacht wird; im anderen Fall könnte sie nie so intensiv sein. Endlich: Ein solches Zusammenlegen wäre nur eine andere Methode, viele Stipendien für eine Messe zu beziehen; daß dies aber mit Grund von der Kirche verboten ist auch ohne Voraussetzung der in Frage stehenden Theorie, wurde schon gesagt. Dabei ist noch zu bemerken, daß nicht bloß behauptet, sondern auch erklärt werden muß, warum ein solches Zusammenlegen nicht bloß gegen ein Kirchengebot, sondern auch gegen die Verkehrsgerechtigkeit gegenüber dem Stipendienbezahlenden ist (zumal in diesem Fall nicht sehr einleuchtend gemacht werden kann, wie in einer solchen Voraussetzung die Kirche eine solche Zusammenlegung überhaupt jemals gestatten und vornehmen kann). Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Erklärung des Grundes nicht erbracht werden kann. Aber wenn sie überhaupt erbracht werden muß, kann sie durchaus erbracht werden ohne Voraussetzung der hier bekämpften Theorie: Nimmt einer am Opfer teil durch die Spendung eines Stipendiums *(stipendium materialiter* und *formaliter integrum)*, durch das das Opfer ermöglicht wird, so kann dasselbe Opfer nicht noch einmal durch ein Stipendium eines andern ermöglicht werden. Wird dieses zweite Stipendium dennoch angenommen, so wird es angenommen für etwas, wofür es von vornherein im konkreten Fall gar nicht dienen kann, und durch eine derartige Spendung streng als solche kann der Geber also gar nicht ein Mitopfernder werden. Eine

[57] Ich kann mich ja z. B. auch verpflichten *ex titulo iustitiae*, jemandem allein eine Sonate vorzuspielen unter Ausschluß anderer Zuhörer, ohne damit zu behaupten, daß der musikalische Genuß geringer wäre, wenn noch ein anderer zuhört. Man könnte dagegen wieder einwenden, daß die Forderung und die Annahme einer solchen Gerechtigkeitsverpflichtung doch nur dann sinnvoll ist, wenn die Applikation desselben Opfers für mehrere dem einzelnen objektiv eine geringere Wirkung einbringt. Darauf ist zu erwidern: Das mag richtig sein. Damit ist aber nicht bewiesen, daß der geringere Nutzen für den einzelnen bei einer solchen Applikation für mehrere aus der objektiven Begrenzung der ganzen (in unserem Fall geteilten) extensiven Wirkung des Meßopfers *in actu primo* herrührt und nicht einfach daher, daß einerseits der subjektive Mitvollzug des Priesters, der für die Wirkung auf die in der Applikation bedachte Person auch von Bedeutung ist, bei mehreren Applikationen in einer Messe für die einzelne Meinung geringer wird, und daß anderseits eine aktive Teilnahme am Opfer durch einen zweiten (und dritten usw.) Stipendiengeber mittels der Stipendiendarreichung als solcher allein nicht mehr in Frage kommt, wenn das Stipendium von einem andern allein (dem ersten Stipendiumgeber) schon ganz gegeben ist (vgl. de la Taille, a. a. O., Eluc. 28, S. 352).

[58] Über die Frage nach dem genaueren Wesen der Intention und Applikation wird später noch ausführlicher zu reden sein. Vgl. unten S. 307 ff.

solche Spende dennoch anzunehmen, ist folglich gegen die Gerechtigkeit. Nicht weil der Spender weniger vom Opfer erhält, sondern weil er auf diese Weise (streng als solche) überhaupt nicht Mitopfernder werden kann. Wenn endlich für eine einzelne Person das Opfer dargebracht wird (was ja gewiß der Fall ist), so bedeutet das auch in der entgegengesetzten Ansicht nicht notwendig eine lieblose Konzentration einer unendlichen Kraft auf einen einzelnen nur endlich aufnahmefähigen Gegenstand unter Ausschluß anderer, denen diese Kraft sonst zugute käme; eine Applikation schließt gar niemanden vom Segen des Opfers aus, sondern nur jemanden in besonderer Weise ein. Daß man nicht alle in „besonderer" Weise einschließen kann, wenn und insoweit dieser Einschluß auch von der subjektiven Anteilnahme der Opfernden abhängt, ist aber selbstverständlich[59].

Wenn also die üblicherweise angeführten Gründe für die extensive Endlichkeit der Wirksamkeit des Opfers von ihm selbst her nichts zu beweisen scheinen, so ist damit allein die Frage noch nicht entschieden. Denn die These kann richtig sein, obwohl die Argumente falsch sind. Aber woher soll dann die Frage entschieden werden?

Zunächst aber noch dies: Die bekämpfte Ansicht ist von einer verdächtigen Kompliziertheit und sie muß ein positives Willensdekret Gottes postulieren, von dem doch nur *a posteriori* durch die Offenbarung selbst etwas gewußt werden könnte. Von verdächtiger Kompliziertheit: bezüglich des *fructus specialissimus* und *generalis* ist die Kraft der Messe unendlich *in actu primo*, bezüglich des *fructus specialis* schon *in actu primo* endlich! Wenn 100 statt 10 der Messe beiwohnen, schadet es keinem; wenn aber für 100 statt für 10 appliziert wird (etwa in der Sonntagsmesse des

[59] Die im allgemeinen psychologisch unvermeidlich eintretende Verringerung der Dringlichkeit einer Bitte und damit der Aufnahmefähigkeit der Erhörung der Bitte, welche Verringerung eintreten muß, wenn für viele gleichzeitig gebetet wird, ist also ohne weiteres schon eine genügende Erklärung dafür, daß eine Messe für einen ihm unter Umständen mehr Segen bringt, als wenn dieselbe für viele gleichzeitig dargebracht wird. Wobei freilich davon abgesehen wird, ob und in welcher Intensität ein anderer — außer demjenigen, der die „Intention" macht, und dem, für den er sie macht — an dem Opfer (durch Assistenz) teilnimmt. Daran kann er ja nicht gehindert werden und der Nutzen dieser Teilnahme kann unter Umständen durchaus größer sein als der, den die Intention dem anderen bringt. Daß die subjektive Disposition, die sich in der Dringlichkeit der Bitte realisiert, auch für ein *opus operatum* das Maß (nicht die Ursache!) der Wirkung sein kann und tatsächlich ist, das wird später noch eingehender darzulegen sein. Was die Tatsache also angeht, daß es *in concreto* für einen segensreicher sein kann, wenn für ihn allein zelebriert wird, stimmen wir durchaus Thomas (Suppl. q. 71 a. 12) zu. Eine genauere Darlegung und Beurteilung der Begründung, die Thomas für diese Tatsache hinsichtlich der satisfaktorischen Wirkung für Verstorbene gibt, müßte zu sehr auf das Wesen der zeitlichen Sündenstrafen und der Genugtuung für sie eingehen, als daß dies hier möglich wäre. Es ist auch für unsere Frage nicht notwendig.

Pfarrers für seine Gemeinde), hat jeder von vornherein weniger. Und doch ist offenbar die „Applikation" nur eine Weise der Beteiligung an der Messe, von der nicht einzusehen ist, warum und wie sie sich wesentlich von dem Beiwohnen unterscheiden soll. Die Theorie muß konsequent sagen: Wenn alle in einer großen Pfarrgemeinde sonntags dem Opfer beiwohnen, hat jeder gleich viel, wie wenn die Gemeinde kleiner wäre (es handelt sich ja um den *fructus specialissimus);* wenn aber dieses Opfer vom Priester auch für die Gemeinde appliziert wird, dann ist der einzelne einer großen Pfarrgemeinde schlechter gestellt als in einer kleinen Gemeinde (es handelt sich ja um den *fructus specialis)*[60]. Sie muß ein Willensdekret Gottes postulieren, das den endlichen Grad der extensiven Wirkkraft positiv festsetzt. Aber woher wissen wir von einem solchen? Und wie wird es nachgewiesen? Die schon genannten Gründe für die bekämpfte Ansicht erweisen ein solches nicht, wie wir sahen[61].

Und ferner: Woher stammt die in dieser Ansicht vorausgesetzte Unterscheidung des *fructus generalis, specialis, specialissimus?* Historisch läßt sich eine solche Unterscheidung vor Scotus nicht nachweisen[62]. Man kann zwar sagen, sie sei in der Natur der Sache begründet, insofern 1. das Opfer im Namen der ganzen Kirche und darum auch für sie als Ganzes dargebracht werde *(fructus generalis),* insofern 2. das Meßopfer appliziert werden könne und gegen die Pistorienses (Dz. 1530) festgestellt wurde,

---

[60] Man kann nicht erwidern, daß dies doch auch nach unserer oben angedeuteten Auffassung eintrete, die beiden Ansichten in diesem Fall also an derselben Unzulänglichkeit litten. Denn in unserer Auffassung steht die Gemeinde als Ganzes in einer Einheit vor dem Zelebrierenden (was psychologisch etwas anderes ist als eine gleichzeitig gegebene Anzahl von disparaten Nöten einzelner als verschiedener). In dieser psychologischen Situation ist für ihre Intensität und ihre Wirkung die größere oder geringere Zahl der Gemeindemitglieder völlig gleichgültig. In der entgegengesetzten Auffassung ist der *fructus specialis* von vornherein eine fixe Größe, die unter die größere oder geringere Zahl der Gemeindemitglieder geteilt werden muß, in unserer Auffassung hingegen eine an sich unbegrenzte Fülle des Segens, die der Gemeinde zuteil wird nach der Andacht des Zelebranten (abgesehen von der persönlichen eigenen Beteiligung der Gemeinde), welche Andacht in diesem konkreten Fall in Hinsicht auf das einzelne Gemeindemitglied nicht geringer wird, ob mehr oder weniger solcher Glieder vorhanden sind.

[61] Vgl. de la Taille, a. a. O., S. 322 f: *iam vero ad secundam quaestionem: unde affigatur mensura, quidam respondent eam esse repetendam ex arbitrio divino semel pro semper effectum huius oblationis taxante... Sed haec sunt ut gratis asserta, ita etiam inconvenienter. Nam quod Deus, nemini cum sit ullius boni invidus, ipse coarctet atque minuat valorem operis a nobis in suam laudem et nostrum bonum patrati, id sapientiae divinae non videtur satis congruere.*

[62] Vgl. Suarez, De Eucharistia disp. 79 sect. 9 n. 4 (Vivès tom. 21, S. 746); Pohle-Gierens III[9], S. 378.

daß daraus ein *specialis fructus* denen erwachse, für die in dieser Weise eine *specialis applicatio* gemacht werde *(fructus specialis)*, und insofern 3. natürlich die am Opfer unmittelbar Beteiligten am selbstverständlichsten seinen Segen erfahren müssen, wofern sie nur diesem Segen nicht durch ihre sittliche Indisposition ein Hindernis entgegensetzen *(fructus specialissimus)*. Das alles ist richtig. Aber sind dadurch drei grundsätzlich verschiedene Weisen der Teilnahme am Meßopfer und drei so wesentlich verschiedene Opferfrüchte erwiesen, daß sie auch nach verschiedenen Gesetzen ausgeteilt werden? Wenn zunächst Pius VI. lehrt, daß ein *specialis fructus* durch die Applikation dem einzelnen erwachse, so ist damit doch nur eine „besondere Frucht" in dem Sinne gelehrt, daß der betreffende diesen Nutzen ohne diese Intention nicht erhielte. Warum aber diese besondere Frucht ihm zufalle, ob darum, weil das Meßopfer von vornherein einen *specialis fructus* von bestimmter Größe, der eigens vergeben werden müsse, mit sich führe neben dem Nutzen, den jedwede Teilnahme an ihm aus der Natur der Sache mit sich bringt, oder darum, weil eben die Meßintention eine der Arten der Teilnahme am Opfer ist, darüber ist in der Entscheidung gegen die Pistorienses nichts gesagt. Wenn man nicht Dinge postulieren will, für die jeder Beweis fehlt, wird man doch nur sagen können: Das Meßopfer ist die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers, das die alleinige Kraft jenes ist, zu dem Zweck, daß dem Menschen die Kraft *(virtus)* des Kreuzesopfers zugewendet wird *(applicatur:* Dz. 938) und (von der andern Seite her gesehen) der Mensch durch dieses hindurch sich der Kraft des Kreuzesopfers möglichst innig im allgemeinen und auch in bestimmter Intention teilhaftig macht. In der Praxis kann diese Anteilnahme am Kreuzesopfer durch das Meßopfer und so die Anteilnahme am Meßopfer verschiedene Gestalt erfahren: sie kann in der liturgisch-priesterlichen Darbringung, in der aktiven Assistenz bestehen, sie kann sich auch (oder überdies) ausdrücken in der materiellen Ermöglichung des Meßopfers durch eine Gaben- oder Geldspende, sie kann auch indirekt sein, indem der eigentlich und persönlich Anteilnehmende eine Intention dabei verfolgt, die im Endergebnis einem andern zugute kommt. Alle diese Formen aber sind in ihrem Wesen gleich: die Bereitschaft des Menschen, die Früchte des Kreuzesopfers sich durch das Meßopfer zuwenden zu lassen, eine Bereitschaft die sich durch die Teilnahme am Meßopfer realisiert. Ist so das Wesen der Anteilnahme am Meßopfer in allen Formen im Grunde das gleiche, so sind auch die Opferfrüchte überall wesentlich gleichartig; es ist darum nicht einzusehen, warum die Größe der einzelnen Opferfrüchte von verschiedenen Gesetzen bestimmt sein soll. Von der Lehre der Unterscheidung der Opferfrüchte her ist jedenfalls so etwas nicht auszumachen.

IV.
DAS RICHTIGE VERSTÄNDNIS DER MESSOPFERFRÜCHTE

Wie und von woher ist nun diese Frage grundsätzlich zu entscheiden? Wir sahen schon, daß die Praxis der Kirche kein eindeutiges Argument für die von uns bekämpfte Ansicht abgibt. Eine der Überlieferung entnehmbare ausdrückliche Lehre gibt es nicht (was ja schon durch die bis heute bestehende Meinungsverschiedenheit in dieser Frage wahrscheinlich gemacht wird). Eine Antwort ist also nur denkbar durch eine grundsätzliche Besinnung auf das Wesen der Messe und die allgemeinen Grundsätze der sakramentalen Gnadenspendung. Diese Besinnung ist somit zu leisten, wobei es unvermeidlich ist, daß Dinge noch einmal gesagt werden, die schon in der kritischen Prüfung der eben dargelegten durchschnittlichen Auffassung berührt wurden.

Soll in dieser Frage klarer gesehen werden, so sind zwei Dinge genauer ins Auge zu fassen: die wesentliche Relativität des Meßopfers zum Kreuzesopfer und der richtige Sinn des *opus operatum* und dessen Wirkweise. Wir können diesbezüglich (die einmütige Lehre der Theologie voraussetzend) zunächst einfach den Satz aufstellen: Hinsichtlich der satisfaktorischen und impetratorischen Wirksamkeit des Meßopfers ist die Messe aufzufassen als die Zuwendung des einzigen und einmaligen Kreuzesopfers *ex opere operato*[63]. Dieser Satz dürfte auf jeden Fall zu Recht bestehen. Er kann sich einerseits berufen auf das Tridentinum (Dz. 938. 940. 950) und anderseits (was das *opus operatum* angeht) auf die übereinstimmende Lehre der Theologen[64]. Aber dieser Satz dürfte auch (soweit unsere Fragestellung in Betracht kommt!) alles sein, was aus der Überlieferung über die Wirkweise des Meßopfers als eines satisfaktorischen und impetratorischen Opfers mit Sicherheit zu entnehmen ist[65]. Es kann sich also für uns nur darum handeln, ihn auf unsere Frage nach der Norm der Meßhäufigkeit hin genauer zu interpretieren.

[63] Wir dürfen hier für unsern Zweck eine genauere Untersuchung beiseite lassen hinsichtlich der Frage, welche Wirkungen des Meßopfers streng *ex opere operato* zu denken sind, welche hingegen durch eine „*impetratio*" erreicht werden, falls mit Suarez und vielen neueren Theologen hiebei ein Unterschied zu machen ist (dagegen de la Taille a. a. O., S. 321; Michel, DThC X, 1301). Wenn wir nämlich eine „subjektive Norm" für die Meßhäufigkeit als Ergebnis derjenigen unserer Überlegungen buchen werden, die vom Charakter eines *opus operatum* der Messe ausgehen, dann wird dasselbe um so mehr gelten von der Messe, insoweit sie eine mit dem Opfer verbundene und sich auf es berufende Bitte an Gott ist. Zur Messe als *impetratio* vgl. z. B. Suarez, disp. 79 sect. 2.

[64] Vgl. F. Suarez, De Eucharistia disp. 79 sect. 1 und 3: *nec catholicum contradicentem invenio;* vgl. auch Dz. 939: *et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest.*

[65] Wir haben ja schon gezeigt, daß für die Annahme einer Mehrheit von „Opferfrüchten" *(fructus specialis)*, die dem Meßopfer von ihm selbst her *(in actu primo)* zukäme, ein genügender unbestreitbarer Anhaltspunkt in der Tradition nicht vorliegt.

Wenn der Satz richtig ist (und er ist eigentlich Dogma), daß das Meßopfer nur Zuwendung der Opferfrucht des Kreuzes Christi ist, dann ist damit doch offenbar folgendes gesagt: Das Meßopfer schafft keinen neuen Gnaden- und Heilswillen Gottes der Welt gegenüber, der nicht schon durch das Kreuz (und es allein!) da wäre, sondern ist nur eine Weise, in der der schon immer und endgültig vorhandene Heilswille Gottes konkret im Hier und Jetzt der Geschichte sichtbar dem Menschen begegnet und ihn ergreift. Von einem „Bewegen" Gottes zur Vergebung, Versöhnung, zum Erbarmen, zur Hilfe usw. durch das Meßopfer (insofern es als kultisch sichtbares Opfer vom Kreuzesopfer verschieden ist) kann im Gegensatz zum Kreuzesopfer somit nur in dem Sinn die Rede sein, daß der auf der Versöhnung am Kreuz allein beruhende gnädige Wille Gottes durch das Meßopfer sichtbar zur Erscheinung kommt und sich auf den Menschen in seiner konkreten Situation hinbewegt, und der Mensch diesen gnädigen Willen in und durch seine sichtbare Erscheinung sich zu eigen macht[66]. Dieser Gnadenwille wird im Meßopfer nicht neu konstituiert, sondern angeeignet, womit durchaus nicht geleugnet ist, daß im Einzelfall die konkrete Wirkung dieses Heilswillens Gottes im Menschen unter Umständen nicht einträte, würde der Mensch ihn sich nicht gerade auf diese Weise des Opfers aneignen. Die gnädige Liebe also, der der Mensch im Opfer der Messe begegnet, ist eindeutig jene, mit der sich Gott dem Menschen wegen des Kreuzes des Herrn zuwendet. Zwischen diesem Heilswillen Gottes in Christus dem Gekreuzigten und seiner (eventuell durch das Meßopfer vermittelten) konkreten Auswirkung im einzelnen Menschen (die konkrete Gnade, Hilfe, Nachlassung der Sündenstrafe usw.) ein Mittleres zu konstruieren, d. h. so etwas wie eine bestimmte, umgrenzte Kraft oder Wirkungsmächtigkeit, die dem einzelnen Meßopfer an sich und im voraus zu seiner Wirkung im konkreten Menschen *(„in actu primo")* anhaftet, ist überflüssig und führt, konsequent durchgedacht, zu einer Leugnung oder Verdunklung der Glaubenswahrheit, daß das Meßopfer die Zuwendung der Früchte des Kreuzesopfers ist. Es ist überflüssig; denn diese dem Einzelmeßopfer anhaftende Kraft kann schließlich (sobald man es ernstlich versucht und nicht in quantitative Vorstellungen abgleitet, die mit der gemeinten Sache unvereinbar

[66] Wenn in den lehramtlichen Äußerungen, in der Tradition und in der Liturgie von einem *placari* Gottes durch das Meßopfer die Rede ist, so ist somit entweder die durch das Meßopfer geschehende Auswirkung und Zuwendung der durch das Kreuz allein bewirkten Versöhntheit Gottes gemeint, oder das Meßopfer ist als kultische Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers so gedacht, daß es in seinem Begriffe das Kreuzesopfer mitumfaßt und so von ihm auch das eigentliche *placari* Gottes ausgesagt werden kann. Es ist aber ohne weiteres einleuchtend, daß dieser letztere Begriff nicht verwendbar ist, wo es sich um die Frage der Meßhäufigkeit handelt, da ja die vielen Meßopfer das eine und selbe Kreuzesopfer, das sie mitumfassen, nicht auch vermehren.

sind) doch konkret nicht anders gedacht werden denn als eben die (selbstverständlich endliche) Wirkung des Heilswillen Gottes im konkreten Menschen, die durch das Meßopfer vermittelt ist. Dazu aber, daß diese Wirkung endlich ist, bedarf es nicht der Annahme einer gewissermaßen dem Einzelopfer als solchem zugeteilten endlichen Wirkungskraft, die sozusagen als Teil der von Gott gewollten Auswirkungen seines Heilswillens mit dem Einzelopfer von vornherein verknüpft wurde, denn diese Endlichkeit ist durchaus genügend erklärt durch die ontologische und moralische Endlichkeit und Begrenztheit der am Meßopfer beteiligten Opfernden[67]. Ein anderer Grund aber als die Endlichkeit der Opferwirkung *in actu secundo* wird nie angeführt. Die Annahme eines solchen Mittleren gefährdet die Relativität dieses Opfers zum Kreuzesopfer; es wird ihm zu viel und gleichzeitig zu wenig zuerkannt. Zu viel: Es wird mit ihm nämlich ein terminativ endlicher Gnadenwille Gottes verbunden, der (konsequent durchdacht) von dem auf dem Kreuz beruhenden verschieden ist. Denn was sollte der Grund der terminativen Verendlichung dieses zu jenem sein, wenn jener wirklich auf diesem beruhte? Ein die Wirkung des Kreuzesopfers einschränkendes Dekret Gottes kommt, weil dessen Existenz willkürlich postuliert würde, nicht in Frage. Eine (sicher bestehende) allgemeine terminative Endlichkeit des Heilswillens Gottes (die auch noch dem Kreuzesopfer Christi v o r a u s liegt) ebenso wenig, weil eine solche keine Begrenzung der Wirkung des Kreuzesopfers bedeuten kann, die diesem n a c h folgend gedacht werden muß, wenn das Meßopfer Zuwendung des Kreuzesopfers ist. Wenn also demnach die Wirkung des Meßopfers endlich gedacht würde, könnte kein anderer Grund vorhanden sein, als der, daß das Meßopfer diesen Heilswillen bewirkt und nicht bloß zuwendet und ihn dann seiner innern Natur nach nur als endlichen bewirken kann (oder könnte). — Anders ausgedrückt: ein Vorgang, der den Heilswillen Gottes nicht bewirkt, sondern bloß zuwendet, kann ihn entweder aus seiner innern Natur heraus verendlichen oder aus einer freien Bestimmung Gottes selbst heraus (die dann zu beweisen und nicht vorauszusetzen wäre). Da die innere Natur des Meßopfers als eines (weil zum Kreuzesopfer relativen) Opfers von unendlichem inneren Wert seine Wirkung nicht verendlichen kann und darum nicht in Frage kommt und da ein solches Dekret Gottes nicht erwiesen ist,

[67] Vgl. T h o m a s III q. 79 a. 5 corp., wo Thomas eine Einschränkung der satisfaktorischen Kraft des Opfers, die *ex sui* (d. h. des Opfers) *quantitate* unbegrenzt ist, auch nur kennt *secundum quantitatem* der *devotio* der *offerentes*, und in dieser Unbegrenztheit (ad 2) gerade den Unterschied dieses Opfers von den alttestamentlichen Opfern sieht. Die Vertreter dieser Endlichkeit der Wirksamkeit des Meßopfers *in actu primo* müssen sich daher auch auf ein Dekret Gottes berufen, durch das dem Einzelopfer von vornherein eine endliche Wirkkraft zugeteilt wird. Die Existenz eines solchen Dekretes wird aber nur mit jenen Gründen zu erweisen gesucht, die wir als ungenügend schon abgelehnt haben.

macht, wer ihm doch eine an sich endliche Wirkung zuschreibt, das Meßopfer zu einem absoluten Opfer auch hinsichtlich des impetratorischen und satisfaktorischen Wertes. Er schreibt also dem Meßopfer zu viel zu. Und damit auch gleichzeigt zu wenig; denn so, als auch in diesem Sinne absolutes Opfer, könnte es nur weniger sein als das Kreuzesopfer; seine unendliche Würde beruht aber gerade auf seiner Relativität zum Kreuzesopfer. Die Lehre vom satisfaktorischen und impetratorischen Wert des Meßopfers führt somit nicht zu einer Auffassung, daß dem Meßopfer an sich und der Disposition des Opfernden vorausliegend eine begrenzte Wirkungskraft zukomme, sondern zur gegenteiligen Ansicht.

Aber wird die abgelehnte Auffassung nicht durch die Lehre nahegelegt, daß diese Wirkungen des Meßopfers (oder manche davon) dem Menschen *ex opere operato* zukommen? Man könnte diesbezüglich so argumentieren: *opus operatum* besagt, daß das Sakrament (oder das, was sonst noch *ex opere operato* wirkt) aus sich (d. h. unabhängig vom Verdienst des Empfängers und des Spenders) die Gnade bewirkt und für diese vom Sakrament (als Instrumentalursache) ausgehende Wirkung es nur Voraussetzung, nicht aber Ursache sei, daß der Empfänger kein Hindernis entgegensetzt *(non ponit obicem)*. Ist also die Wirkung des Sakramentes faktisch endlich, so muß sie vom Sakrament selbst her schon endlich sein, da die Handlung des Empfängers ja nur den Charakter des *removens prohibens* hat. Allein in dieser Argumentation liegt wohl ein Mißverständnis des gerade dem Meßopfer eigenen Charakters eines *opus operatum* zugrunde und sicher ein Mißverständnis bezüglich der Rolle der Disposition beim *opus operatum* im allgemeinen. Das ist zu zeigen.

Es liegt in dieser Argumentation wohl ein Mißverständnis hinsichtlich des gerade dem Opfer als solchem eigenen Charakters des *opus operatum* vor. Denn wie de la Taille[68] wohl mit Recht sagt, bedeutet beim Opfer (im Gegensatz zum Sakrament) *opus operatum* nicht, daß etwas unmittelbar in Wirkursächlichkeit in den Menschen bewirkt wird, sondern nur, daß unabhängig vom Verdienst des Priesters und der Kirche wegen des Opfers als solchen Gott bereit und gewissermaßen verpflichtet ist, uns seine Huld und Gnade zuzuwenden *„eo modo qui statui atque condicioni cuiusque congruat"* (a. a. O.), ohne daß dadurch schon *eo ipso* durch die unmittelbare Wirkung des *opus operatum* als solchen in uns *aliquid infusi, puta gratiam et donum* wirkursächlich hervorgerufen vorhanden wäre. Schon aus diesem Grund kann der Charakter des *opus operatum* beim Meßopfer nicht eigentlich für die Frage der Endlichkeit der Meßopferfrüchte in Betracht kommen. Die *placatio et conciliatio Dei* als unmittelbarer Effekt des Opfers als *opus operatum* ist ja einer solchen quantitativen Betrachtung nicht zugänglich.

[68] A. a. O., Eluc. 25, S. 320 f.

Wenn aber (sei es mit oder ohne Ablehnung der Deutung de la Tailles bezüglich des *opus operatum* im Opfer) gesagt wird, es müsse auf jeden Fall diese *placatio Dei* schließlich ihre Wirkung im Menschen haben und diese sei (unmittelbar oder mittelbar) eben doch Wirkung des *opus operatum*, und als Wirkung eines solchen sei diese eben vom *opus operatum* her schon endlich und taxiert, so ist darauf zu sagen: Wenn wir vom „Gnadenmaß", das ein *opus operatum* vermittle, sprechen, so müssen wir von der Lehre des Tridentinums ausgehen, das auch alles zusammenfaßt, was darüber aus der Tradition wirklich verbindlich unmittelbar ausgemacht werden kann: Die Taufe (und somit jedes *opus operatum)* vermittelt die Rechtfertigungsgnade *secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem* (Dz. 799). Zunächst ist aus dieser Erklärung klar, daß die Gnade als Gnade des *opus operatum* in ihrem Maß zunächst mindestens auch abhängig ist von der jeweiligen subjektiven Mitwirkung des Empfängers. Die Disposition ist also nicht bloß *removens prohibens*, sondern auch Gnaden m a ß. Der Charakter des *opus operatum* wird dadurch nicht berührt, weil sie, scholastisch ausgedrückt, auch so *in genere causae materialis* bleibt und nicht *causa efficiens* wird. Die Aufnahmefähigkeit bleibt dem Sakrament gegenüber auch so passive Voraussetzung und b e w i r k t effizient die Gnade nicht (auch nicht in moralischer Wirkursächlichkeit). Weiterhin: Man kann die zweite vom Tridentinum erwähnte *mensura* des durch das *opus operatum* vermittelten Gnadenmaßes nicht als eigentliche zweite und unabhängige Norm n e b e n der andern auffassen. Sondern es muß oder (zunächst einmal vorsichtig gesagt) es k a n n sich um zwei Seiten eines und desselben Gnadenmaßes handeln: Die Freiheit des souverän austeilenden Gnadenwillens des Geistes Gottes auch im Sakrament betätigt sich gerade (und nur) dadurch, daß er durch seine zuvorkommende Gnade Herr und Geber der Disposition und ihres Maßes ist. Daß Gott Herr und Geber der Disposition durch die freie und ungeschuldete Austeilung der dazu nötigen wirksamen Gnade ist, braucht für einen katholischen Theologen in diesem Zusammenhang nicht weiter ausgeführt werden. Daß (mindestens einmal) auf d i e s e Weise (wenn die Gnade des *opus operatum* in ihrem Maß von der Disposition des Sakramentsempfängers abhängt) Gott auch freier Herr der Gnade des Sakramentes und ihres Maßes bleibt, ist dann auch ohne weiters klar. Und das Zusammenwirken dieser beiden „Gnadenmaße" m u ß so gedacht werden. Einmal schon darum, weil sonst der unvollziehbare Fall denkbar wäre, daß das von dem freien Gnadenwillen Gottes bestimmte Gnadenmaß h i n t e r dem von der Disposition möglichen zurückbliebe, der Mensch also in diesem Fall nicht Gnade entsprechend seiner Disposition und Mitwirkung erhielte. Nähme man aber an, um die Möglichkeit dieses

Falles zu vermeiden, daß das von dem freien Gnadenwillen Gottes her im Sakramente angebotene Gnadenmaß von sich her und an sich immer größer sei, als was der Mensch entsprechend dem Grad seiner Disposition tatsächlich empfangen kann, so würde diese Freiheit Gottes in der Gnadenzuteilung zu einer rein theoretischen Angelegenheit, die für die faktisch erhaltene Gnade praktisch bedeutungslos wäre. Und weiter: Eine gegenteilige Auffassung setzt, wie hier nicht weiter dargelegt werden soll, eine letztlich unvollziehbare quantitative Auffassung von Gnade voraus, die vergißt, daß Gnade von vornherein die innere Erhebung einer geistigen Person ist, die dieser (direkt oder indirekt) ein übernatürliches geistiges und personales Handeln ermöglicher soll, ein „Maß" der Gnade also letztlich nur darin liegen kann, welche übernatürlich geistige existentielle Tiefe des Aktes sie dem Tun der Person verleiht.

Ist also nach der einzig sinnvollen Interpretation der im Tridentinum gegebenen Norm für das Gnadenmaß im *opus operatum* das Maß der Gnade auch im Sakrament einzig normiert an der mitgebrachten und in uns unter dem Sakramentsempfang erreichten[69] Disposition des Sakramentenempfängers, i n der die freie Souveränität des Heilswillens Gottes sich auswirkt, so kann die Wirksamkeit des *opus operatum* von ihm selbst her *(in actu primo)* nur gedacht werden als an sich unbegrenzt. Ihr Maß ist m. a. W. die Überfülle der Verdienste Christi, die (in der Dimension der spezifischen Natur des Sakramentes) als G a n z e s dem Menschen angeboten wird und ihre Einschränkung hinsichtlich der faktischen Wirkung nur erfährt aus der Aufnahmefähigkeit des Sakramentenempfängers, die bestimmt ist durch seine aktuelle Mitwirkung beim Empfang des Sakramentes (des *opus operatum*[70]). Es braucht hier in diesem Zusammenhang auf die genauere Natur der „Disposition und Mitwirkung" nicht eingegangen zu werden. Nur das sei noch gesagt: Da es sich nach dem Tridentinum um die „Disposition und M i t w i r k u n g" handelt, ist unter Disposition (als umfassenderem Begriff) die *dispositio actualis*[71] (die freilich auch mitbestimmt ist durch die habituelle übernatürliche Verfassung des Menschen) zu verstehen, und zwar gerade auch insofern sie

---

[69] Wir sagen ausdrücklich: „und der in uns unter dem Sakramentsempfang e r r e i c h t e n Disposition". Denn es ist durchaus annehmbar, daß die Disposition des Empfängers nicht nur wächst durch das subjektive Tun, das er von sich aus zum würdigen Empfang des Sakramentes schon m i t bringt, sondern auch durch jene Dispositionsakte, die ihm durch jene Gnade ermöglicht werden, die ihm durch das Sakrament angeboten wird. Bekanntlich hat ja z. B. Thomas sich bei der Beichte des *attritus* die Erreichung der *contritio*, die für ihn immer die Enddisposition für die Rechtfertigungsgnade ist, auf diese Weise geschehend gedacht.

[70] Vgl. auch zum Bisherigen F. S u a r e z, De sacramentis, disp. 7, sect 5.

[71] Vgl. S u a r e z a. a. O., n. 6.

sich auf den konkreten Sakramentsempfang richtet, da sonst von einer *cooperatio* nicht eigentlich gesprochen werden könnte[72].

Das bisher über das Verhältnis von Sakrament und subjektiver Disposition Gesagte bedarf für unsere Zwecke noch einer entscheidenden Präzision. Wenn bisher gesagt wurde, das Maß der Gnade sei der Disposition des Sakramentenempfängers (bzw. des Täters eines *opus operatum)* „proportional", so kann das an sich noch in zwei sehr wesentlich verschiedenen Weisen verstanden werden, deren Unterschied sofort klar wird, wenn man sich fragt, ob z. B. zur streng identisch selben Disposition zwei durch zwei sakramentale Vorgänge vermittelte Gnadenmaße gedacht werden können (wenn auch jedes zu dieser Disposition proportional) oder ob das ein undurchführbarer Gedanke sei. Konkret: wenn man z. B. einem beichtenden Menschen auf dieselbe Anklage und Reue hin zweimal[73] die sakramentale Absolution spenden würde[74], würde er dann das doppelte Gnadenmaß erhalten, während derjenige, der nur einmal die Absolution erhält, nur das halbe Maß der Gnade des andern empfinge[75], oder müßte man in diesem Falle sagen, daß die Disposition nicht nur äußerer Gradmesser des Gnadenmaßes ist, sondern auch die „Potenz", welche die *„forma"* so limitiert, daß sie, wenn sie durch die entsprechende Form erfüllt ist, auch nicht mehr Potenz und Disposition für weitere Gnade sein kann? Es

---

[72] Im Vorbeigehen sei wenigstens kurz darauf hingewiesen, daß die Praxis der Kirche hinsichtlich der Sakramentenhäufigkeit „trotz" ihres *opus operatum*-Charakters von unserem „subjektiven" Hauptprinzip (die Sakramente sind so oft zu empfangen, als die Möglichkeit einer echten existentiellen Zuwendung des Menschen zum Kreuz Christi durch gerade dieses Sakrament gegeben ist) geleitet ist. Warum ist z. B. die abendländische Kirche gegen die Kommunion unmündiger Kinder? Warum darf man nur einmal im Tag die Eucharistie empfangen? Warum erteilt man nicht zweimal die Absolution auf dieselbe Anklage hin usw.? Diese ganze Praxis müßte in einer Auffassung, die der unseren entgegengesetzt ist, als eine unberechtigte Hinderung des Wachstums in der Gnade betrachtet werden. Man kann gegen diese Schlußfolgerung auch nicht einwenden, daß eben in den genannten Fällen die Häufigkeit des Sakramentenempfangs durch äußere Umstände (der Schicklichkeit, der praktischen Durchführbarkeit, der Vermeidung der Profanierung der Sakramente usw.) begrenzt werde, obwohl an sich (vom inneren Wesen der Sakramentswirkung her) durch eine gesteigerte Häufigkeit ein Mehr an Gnade möglich wäre. Denn dieser Grund mag manche Steigerung der Sakramentshäufigkeit ausschließen, erklärt aber nicht alles in der angerufenen Praxis. Weshalb z. B. sollte man nicht zweimal auf eine Anklage hin absolvieren, oder warum darf einer nicht in jeder Messe kommunizieren, der er am selben Tag beiwohnen darf?

[73] Unmittelbar hintereinander, so daß man nach vernünftigem menschlichen Ermessen eine Steigerung der Disposition praktisch nicht annehmen kann.

[74] Was sakramentenjuristisch doch durchaus möglich wäre, weil juristisch die eine der ersten Absolution vorausgehende Anklage noch genügend aktuell vorhanden wäre.

[75] Wenn auch beider Maß proportional zu der einen und selben Disposition und Mitwirkung wäre, weil bei jeder Absolution beide dasselbe Maß empfingen.

ist doch offenbar nur die zweite Annahme durchführbar. Alles andere würde zu einer fast materialistischen und zu äußerlich quantitativen Auffassung der Gnade führen. Die Disposition und Mitwirkung ist nicht nur äußeres Maß der durch das Sakrament verliehenen Gnade, sondern ist aufzufassen[76] als die „Kapazität", die die Gnade aufnimmt und dadurch so begrenzt, daß dieselbe Disposition und Mitwirkung nicht noch *causa materialis* für weitere Gnade sein kann, weil sie selbst schon durch die Form der ihr proportionierten Gnade ganz erfüllt und aktuiert ist.

Diese Auffassung, deren genauere Begründung bei anderer Gelegenheit und in anderem, systematischeren Zusammenhang gegeben werden soll (sie soll dabei auch als gut thomistisch nachgewiesen werden), scheint (um auf die hauptsächlichste Schwierigkeit einzugehen) dadurch unmöglich gemacht zu werden, daß man sagt, daß in dieser Voraussetzung das Sakrament überhaupt keine Gnaden vermitteln kann, weil ja die Disposition schon als übernatürlich-sittlicher Akt durch seine Verdienstlichkeit Ursache der Gnade ist, die dann diese Disposition „erfüllt" und so keinen Raum mehr läßt für Gnade, die derselben Disposition auf Grund des *opus operatum* geschenkt werden soll. Um zu sehen, daß dieser Einwand auf einem Mißverständnis beruht, ist folgendes zu bedenken: Man braucht nur vorauszusetzen (wie Thomas z. B. es bezüglich des Bußsakramentes ausdrücklich tut), daß das Sakrament *ex opere operato* Gnade anbietet und verleiht z u r Disposition und zu deren Steigerung, eine Gnade, die der Mensch nicht hätte, wenn er das Sakrament nicht empfinge und sich mit einem übernatürlich-sittlichen Akt begnügte, soweit dieser Akt auch unabhängig vom sakramentalen Geschehen dem Menschen möglich ist, dann ist ohneweiters einleuchtend, daß der Sakramentenempfänger eine Disposition hat (bzw. grundsätzlich haben k a n n), die die Mitteilung eines Gnadenmaßes im Sakrament ermöglicht, das ohne Sakrament nicht möglich wäre. Und dennoch wird in dieser Voraussetzung vermieden, daß man die Sinnhaftigkeit jenes mehrmaligen Sakramentenempfanges zugeben müßte, von dem diese Überlegung ausging. Denn wenn auch das Sakrament von sich aus *ex opere operato* Möglichkeit und Steigerung der Disposition mitbringt, so ist es doch selbstverständlich, daß *in concreto* eine irgendwie bedeutsame faktische Steigerung der Disposition auch von anderen Umständen abhängt, so daß, wenn diese nicht gegeben sind, diese Disposition nur in einem so unbedeutenden Grad wachsen würde, daß der zweite unmittelbar folgende Sakramentenempfang sinnlos würde. Konkret: In der Ausgangshypothese könnte in den psychologischen Umständen, in denen sich der Mensch praktisch befindet, eine zweite Sakramentenspendung praktisch die Disposition des Empfängers nicht in einem irgendwie sinnvollen Maß vermehren, weil man im Normalfall bei diesem Beispiel die Grenze des psychologisch Möglichen für erreicht halten darf schon bei der ersten Absolution. Zusammenfassend läßt sich also sagen: Das Sakrament gibt dem Menschen von sich aus die Gnade[77] zu einer Steigerung der Dis-

[76] Beim Menschen, der eines sittlichen, übernatürlichen Aktes fähig ist und in der existentiellen Entscheidung sich selbst besitzt und eingenommen hat.

[77] *Infusio gratiae:* 1. II. q. 113 a. 8 ad 1 im Gegensatz zur *consecutio gratiae:* a. a. O. — Man kann sinnvoll nicht mehr fragen: woher ist das Maß d i e s e r Gnade begrenzt? Denn entweder ist diese Gnade in diesem logischen Moment der gnadenhaften Begegnung zwischen Gott und Mensch als an sich unbegrenzt zu denken oder als begrenzt. Im e r s t e n Fall wäre zu antworten: sie wird erst begrenzt durch das Maß der Mitwirkung des Menschen mit ihr. Da die übrigen — auch von außersakramentalen

position und Mitwirkung. In dem Maß, in dem der Mensch auf diese Möglichkeit existentiell eingeht (und nach den übrigen psychologischen und moralischen Umständen eingehen kann), schafft er den Raum und die Kapazität für die „Übernahme" der Gnade *(consecutio gratiae)*, die er in dem Maß als diese Potenz ausfüllende übernimmt, als es der psychischen und sittlichen Intensität dieser Mitwirkung entspricht. Wo konkret gesehen eine Steigerung der Disposition durch das Sakrament nicht mehr möglich ist, ist (beim sittlich handlungsfähigen Menschen) auch ein weiterer Sakramentenempfang nicht mehr angezeigt, weil durch das vorausgehende Sakrament die Aufnahmefähigkeit für die Gnade schon erfüllt ist.

Wenn das Gesagte richtig ist, so haben wir uns die Wirkweise des Meßopfers in impetratorischer und satisfaktorischer Hinsicht sehr einfach und sehr schlicht so vorzustellen: Im und durch das eucharistische Opfer wendet sich der Mensch an Gott, bringt ihm unter dem Mysterium der Kirche das Opfer Christi am Kreuz als sein eigenes Opfer dar. Gott wendet sich deshalb mit der ganzen Liebe, die er zum Menschen wegen Christi Versöhnungstat trägt, diesem zu; der Mensch aber empfängt die Wirkung dieser versöhnenden, vergebenden und helfenden Liebe Gottes in dem endlichen Maß der inneren Bereitschaft und Aufgeschlossenheit *(fides et devotio;* Canon missae), die er dafür hat auf Grund seiner habituellen Gnade und seines aktuellen, vom Opfer selbst (als *opus operatum*) beförderten Eingehens in Glaube und Liebe auf das Opfer Christi[78]. Diese Aufgeschlossenheit und Mitwirkung ist somit nicht bloß das Maß jener akzidentellen „Opfer"frucht (wenn man diese so nennen will), die aus der subjektiven Tätigkeit des Opfernden als solchen *(ex opere operantis)* erfließt, sondern auch das Maß der faktischen Wirkung des Opfers als solchen *ex opere operato*. Die Wirkung des Opfers als *opus*

Gnaden und von der übrigen Vorsehung Gottes abhängigen — dispositiven Voraussetzungen des Menschen endlich sind, wäre von ihnen her durchaus genügend erklärt, warum trotz eines an sich unbegrenzten Angebotes von Gnade zur Disponierung diese faktisch immer sehr endlich bleiben muß und in einem weiteren Sakramentenempfang noch wachsen kann. Im zweiten Falle hätten wir auch keine Annahme, die die Ausgangsfrage (ob das Sakrament von sich aus eine endliche oder in sich unbegrenzte Gnade anbietet) im Sinne der ersten Annahme entschiede. Diese Endlichkeit wäre nämlich nicht eine fixe Größe an Gnade, die mit dem Sakrament als solchem an sich mitgegeben wäre, sondern als eine grundsätzlich unbestimmte Größe zu denken, die lediglich von Fall zu Fall von der souveränen Gnadenwahl Gottes bestimmt würde. Beide Suppositionen laufen auf dasselbe hinaus, nur lokalisieren sie den Ort, wo die souveräne und inappellable Gnadenwahl Gottes sich (auch im Sakrament!) konkret auswirkt, ein wenig anders.

[78] Erst von hier aus ist dann die „Teilung" der Opferwirkung in die einzelnen Opferfrüchte zu denken (vgl. de la Taille, a. a. O., S. 320, nota 1): Die Liebe Gottes in Christus zum Menschen differenziert sich in ihren Wirkungen je nach den konkreten Bedürftigkeiten des Menschen, der das Opfer darbringt. Nicht aber sind „Opferfrüchte" zu denken, die von vornherein als „mechanisch" geteilte und unterschiedene vorhanden wären (und so z. B. unter Umständen gar nicht dem zugute kommen können, für den das Opfer dargebracht wird, weil er z. B. einer *satisfactio* gar nicht bedarf).

operatum ist proportional der Intensität des subjektiven Opferaktes der am Opfer Beteiligten, wenn das auch durchaus nicht heißt, daß sie nur das empfangen, was sie auch empfangen hätten, wenn sie diese ihre Akte unabhängig vom objektiven Opfer gesetzt hätten[79]. Damit sind wir wieder angekommen bei der schlichten Lehre von Thomas von Aquin, die er hinsichtlich der satisfaktorischen Wirkung des Meßopfers formuliert: *quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem devotionis* ... (III q. 79 a. 5 c.) ... *hoc quod tollitur pars poenae et non tota poena per hoc sacramentum non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanae* (a. a. O., ad 4). Daß für Thomas der *defectus devotionis humanae* der einzige Grund der faktischen Endlichkeit der Wirkung ist, ergibt sich daraus, daß Thomas den alttestamentlichen Opfern eine Endlichkeit in der Wirkung zuschreibt auch *quantum ad quantitatem oblati* und darin gerade einen Unterschied zwischen ihnen und dem eucharistischen Opfer erblickt (a. a. O., ad 2; vgl. auch III q. 79 a. 7 ad 2).

Bevor wir von dieser sehr schlichten und unkomplizierten und nach unserer Meinung gerade darum richtigen Vorstellung von der Weise der satisfaktorischen und propitiatorischen Wirksamkeit des Meßopfers her deren praktische Anwendung auf die Meßhäufigkeit überlegen, ist noch eine letzte Schwierigkeit gegen diese „subjektive" Norm des Maßes der Opferfrucht zu besprechen. Man könnte nämlich einwenden: Eine solche bloß subjektiv bedingte Einschränkung der Opferwirksamkeit versagt bei der Darbringung des Meßopfers für die Seelen des Purgatoriums. Denn diese seien einerseits in einer subjektiven Disposition, die, wenn ihnen auch nur einmal im Meßopfer die Frucht des Kreuzesopfers an sich unbeschränkt zugewendet werden würde, für den sofortigen Eingang in die Seligkeit hinreichen würde, anderseits aber zeige die Praxis der Kirche, oft und durch lange Zeit hindurch das Opfer für sie darzubringen, daß dies nicht der Fall ist.

Allein dieser Einwand beruht auf einem Mißverständnis. Die abgeschiedenen Seelen, die noch nicht zur Anschauung Gottes gelangt sind, sind nicht Mitopfernde, sondern bloß solche, für die geopfert wird[80].

Daraus folgt (selbst abgesehen davon, daß schon ganz allgemein eine Wirkung für sie immer nur *per modum suffragii* möglich ist), daß das Maß der Wirkung der Messe für sie begrenzt ist durch die Disposition der lebenden Opfernden selbst[81], von diesen her also schon endlich

[79] Daraus ergibt sich, daß die Wirkung des Meßopfers auch als *opus operatum* größer ist, wenn z. B. ein heiliger Priester zelebriert, als wenn das Opfer von einem weniger heiligen oder sündigen Priester dargebracht wird.

[80] Wir können hier vom Falle absehen, in dem ein Mensch zu seinen Lebzeiten durch Stipendienstiftung Mitopfernder an seinen eigenen Requiemmessen wird. Dann bestimmt sich seine Opferfrucht von der aktuellen (und endlichen) *devotio*, die er zu seinen Lebzeiten durch die Stipendiumstiftung hatte.

[81] Es ist hierbei nicht nur an den Zelebranten zu denken (der ja unter Umständen nicht im Gnadenstand ist, und dessen Opfer dem Verstorbenen doch nützen kann: Suppl. q. 71 a. 3 c.), sondern auch an die übrigen Mitopfernden und die Gesamtkirche, die als heilige es unmöglich macht, daß einmal ein Opfer für einen Verstorbenen ohne jede Wirkung wäre, weil

ist und darum kleiner sein kann, als daß durch sie der ganzen Bedürftigkeit der abgeschiedenen Seelen genug getan würde, selbst wenn diese von sich aus durch ihre Disposition (als *removens prohibens*) für jedwedes Maß an Wirkung aufnahmefähig sind. Selbst wenn also eine gewisse Wirkung eines einzelnen Meßopfers für eine bestimmte abgeschiedene Seele (trotz des *per modum suffragii*) unfehlbar sicher eintreten sollte (weil eine Disposition auf Seiten des in der Gnade Verstorbenen sicher vorhanden ist), so ist damit dennoch nicht gesagt, daß eine einzelne Messe allein alle notwendige satisfaktorische Wirkung für sie haben müsse und so mehrere Messen für einen Verstorbenen überflüssig seien[82].

Von dem erreichten Verständnis für die Wirkungsweise des Meßopfers aus ergibt sich auch, daß es für das Maß der Meßopferfrüchte an sich (d. h. wenn man davon absieht, ob die eine oder andere Weise der Teilnahme p s y c h o l o g i s c h für das Maß der *devotio* im Opfer günstiger ist) gleichgültig ist, in welcher der möglichen Weisen als priesterlicher Darbringung, Teilnahme der Laien am Opfer, Konzelebration, Ermöglichung des Opfers durch Bereitstellung der Opfermaterie (Stipendium) jemand am Opfer teilnimmt. Da j e d e r Teilnehmer alles und nur das erhält, was er auf Grund seiner übernatürlich-sittlichen Anteilnahme am Opfer empfangen kann, und da nicht anzunehmen ist, daß die Gnade des Sakraments, insofern sie gerade die Ermöglichung der Disposition ist, taxativ vom Opfer als solchem her endlich ist[83] (und so für

keiner wäre, dessen Disposition die unmittelbare Empfangsbereitschaft des Segens für den Verstorbenen bilden könnte. So deutet auch Thomas die Sachlage: die Messe des Sünders, insofern sie seine Tat ist, nützt weder ihm noch anderen. *Inquantum peccator ... gerit personam totius Ecclesiae*, oder insofern er im Namen und Auftrag derer handelt, die die Messe veranlassen, ... *suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt* (a. a. O.). Gewiß sagt Thomas an der zitierten Stelle zunächst, daß das Opfer als *opus operatum*, weil es seine Wirkungen durch sich selbst habe, auf jeden Fall seine Wirkung für die Verstorbenen habe, von wem es auch gefeiert werde. Aber damit ist doch (entsprechend der Gesamtauffassung bei Thomas über die Wirkung des *opus operatum „in actu secundo")* nur gesagt, daß das *opus operatum* von sich aus (also *in actu primo*) immer die gleiche, d. h. eine unbegrenzte Wirkfähigkeit habe, nicht aber daß die faktische Wirkung des *opus operatum (in actu secundo)* unabhängig sei in ihrem Maß von der Disposition des (unmittelbaren!) Empfängers, und nicht bestritten, daß die bei der Messe für Verstorbene unmittelbar in Frage kommende, die Wirkung begrenzende Disposition die derjenigen sei, die das Opfer darbringen, und nicht die, f ü r die es dargebracht wird. — Im selben Sinn bezüglich der Messen für Verstorbene z. B. R o h n e r (Divus Thomas 3 [1925] 88 f): „... (es) wird dem Verstorbenen geholfen nach Maßgabe der *fides et devotio*, welche die Hinterbliebenen ... hatten ... Es ist überhaupt ein Irrtum, wenn man meint, durch das hl. Meßopfer werde den armen Seelen geholfen nach dem Maße des Glaubens und der inneren Opfergesinnung, welche sie jetzt im Fegfeuer haben ..."

[82] Vgl. Suppl. q. 71 a. 14 ad 2.

[83] Denn das würde wieder alles in Frage stellen, was über die vom Opfer selbst her unbegrenzte Wirkfähigkeit des Opfers gesagt wurde. Ihre faktisch endliche Wirksamkeit ist hinreichend begründet in den dem Sakramente schon v o r a u s l i e g e n d e n Dispositionen des Subjekts, die von sich her einer unendlichen Steigerung durch die Sakramentsgnade nicht fähig sind.

die verschiedenen Klassen der Opferteilnehmer von vornherein verschieden groß sein könnte), so kann unter Voraussetzung der gleichen Disposition jeder dasselbe empfangen an Opferfrucht, ganz gleich, in welcher der möglichen Weisen er am Opfer teilnimmt. Daraus ergibt sich z. B. konkret, daß der zelebrierende Priester als solcher unter Voraussetzung gleicher *devotio* wie der „meßhörende" Gläubige oder wie er selbst, wenn er dem Opfer bloß beiwohnt, an Opferfrucht nicht mehr empfängt als der meßhörende Gläubige. Nicht eigentlich, weil ihm Gott nicht mehr geben wollte als dem „Laien", sondern weil auch schon der „Laie" (und er als Laie) schon immer alles empfängt, was zu erhalten er kraft seiner subjektiven Anteilnahme am Opfer fähig ist. Einen eigenen *fructus ministerialis* des zelebrierenden Priesters, der neben der Frucht auf Grund der subjektiven Anteilnahme des Priesters an seinem Opfer stände und zu diesem noch eigens hinzukäme, gibt es nicht[84]. Es gibt nur insofern einen solchen *fructus ministerialis*, als der Priester, wenn er andächtig zelebriert, einen Segen aus dem Meßopfer erhält, der zum Teil aus der Natur der Sache heraus unübertragbar ist und darum notwendig gerade ihm zugute kommt: Weil er das Opfer darbringt und dabei auch zu einer subjektiven Anteilnahme verpflichtet ist, das Opfer also notwendig auch als sein Opfer mit subjektiver *devotio* darbringt, empfängt er (falls er nicht schuldhaft dieser *devotio* ermangelt) notwendig auch für sich selbst von der Kraft dieses Opfers. Aber es bleibt dennoch richtig: Unter der Voraussetzung, daß er als bloß assistierender Teilnehmer faktisch dieselbe innere Anteilnahme leistet (oder leisten würde[85]) wie beim eigenen Zelebrieren, ist die Wirkung der bloß „gehörten" Messe für ihn dieselbe wie die der von ihm selbst zelebrierten. Die gegenteilige Auffassung überträgt ohne Beweis den Unterschied zwischen Laien (Priester als Laie) und Priester in der Dimension des kultischen Zeichens und der Vollmacht zu dessen gültiger Setzung in die Dimension der existentiellen Anteilnahme an dem Bezeichneten. Jener Unterschied

[84] So der Sache nach ausdrücklich z. B. Rohner (Divus Thomas 2 [1924] 405): „Auch der Priester gewinnt Frucht aus dem hl. Meßopfer nur nach dem Maß seiner *devotio*. Es ist daher nicht richtig, wenn man sagt, der Priester als Priester habe den größten Anteil an der Wirkung des hl. Opfers *ex opere operato*. Seinen Anteil bekommt er als Privatperson, nicht als *persona publica*".

[85] Damit ist, wie noch weiter unten gezeigt werden wird, ja nicht bestritten, daß sich unter normalen Voraussetzungen durch eigene Zelebration eine größere existentielle Anteilnahme am Meß- und Kreuzesopfer Christi realisieren läßt als durch bloße Assistenz und so in vielen Fällen der Nutzen für den zelebrierenden Priester größer sein wird, als wenn er bloß die Messe hören würde. So ähnlich, wie der Nutzen desjenigen größer sein wird, der das Stipendium gibt und der Messe beiwohnt, als desjenigen, der ihr nur beiwohnt. Nicht weil zwei von vornherein getrennte Opferwirkungen vom Opfer selbst her gegeben wären, von denen man im ersten Falle beide, im zweiten nur einen empfängt, sondern weil sich *ceteris paribus* im ersten Fall gewöhnlich eine größere subjektive Anteilnahme realisiert als im zweiten.

ist bedingt durch Vorhandensein bzw. Fehlen des Amtspriestertums (des Charakters), das Maß aber der existentiellen Anteilnahme am Kreuzesopfer Christi, das im Meßopfer unter kultischen Zeichen begangen wird, und so das Maß der Gnadenwirkung sind allein bedingt durch das Maß an heiligmachender Gnade (die im Priester nicht anders ist als im Laien) und deren Aktualisierung in der *devotio* bei der Opferfeier (in der der Laie nicht notwendig hinter dem Priester zurücksteht).

V.
DIE NORM DER MESSHÄUFIGKEIT

Damit sind wir nun in der Lage, 1. das richtige allgemeine Prinzip der Meßopferhäufigkeit zu formulieren und 2. daraus dann die entsprechenden praktischen Einzelnormen abzuleiten.

1. Das allgemeine Prinzip

Das Meßopfer ist so oft zu feiern, als dies (unter den sonstigen Voraussetzungen physischer und moralischer Möglichkeit[86]) zur Ehre Gottes und zum Segen der Menschen beiträgt. Da aber gezeigt wurde, daß durch das Meßopfer eine Mehrung der Ehre Gottes und des Segens für den Menschen in dem Maß (als a l l e i n i g e r Norm) geschieht, als der Mensch sich mit seinem Glauben und seiner Liebe durch das Meßopfer unter das Kreuz Christi stellt, so kann als einzig in Frage kommendes Prinzip der Meßhäufigkeit der Satz formuliert werden: Das Opfer des Altars ist (unter den allgemeinen Voraussetzungen physischer und moralischer Möglichkeit) so oft und nur so oft zu feiern, als dabei und dadurch ein (nach menschlichem Ermessen beachtenswertes) Mehr an *devotio* bei der Messe erreicht wird (mehr als wenn die Messe seltener oder häufiger gefeiert würde[87]). Dieses Prinzip ist nun auf die praktischen Fälle anzuwenden, um deutlicher zu sehen, zu welchen Folgerungen es für die kirchliche Praxis führt.

Wenn dieses Prinzip richtig sein soll, so ist bei diesen Anwendungen von vornherein ein doppeltes zu erwarten und zu ver-

[86] Daß physische Unmöglichkeit (Krankheit; Fehlen der Opfermaterie; physische Gewalt) von der Durchführung dieses — wie jedes positiven moralischen — Prinzips entschuldigt, ist klar. Dasselbe gilt für die moralische Unmöglichkeit: z. B. Verbot eines mehrmaligen Zelebrierens am selben Tag, ein Verbot, das (wie wir noch zeigen werden) als d u r c h s c h n i t t l i c h e Norm wie eine Ausführungsbestimmung unseres Prinzips betrachtet werden kann, das aber im Einzelfall gegen das Prinzip stehen kann und dennoch beachtet werden muß.

[87] Man beachte: Das „Mehr" der *devotio* ist damit nicht als Ziel und Zweck des Meßopfers erklärt, sondern nur zur Norm der Häufigkeit des Opfers, dessen Sinn durchaus der bleibt (objektiv und in der Absicht des Feiernden), der der immanente Sinn jedes Opfers überhaupt ist: die Ehrung Gottes und das Heil des Menschen, insofern dieses Tat Gottes und nicht des Menschen ist.

langen: Einmal, es darf nicht zur Forderung grundstürzender Änderungen der durchschnittlichen heutigen Praxis in unserer Sache führen, und es sollte doch auch einigermaßen die geschichtlich auftretenden Verschiedenheiten in der Meßhäufigkeit verständlich machen. Zweitens, es muß hinsichtlich der Randfälle der kirchlichen Praxis eine klarere und begründendere Norm abgeben, als sie sich aus der bloßen Praxis allein entnehmen läßt. — Die erste Forderung leuchtet ohne weiteres ein: Der Kern der heutigen Praxis kann — angesichts der Leitung des Hl. Geistes, die jederzeit der Kirche verheißen ist — nicht eine „Fehlentwicklung" sein. Dasselbe muß dann aber auch von den Praxen früherer Zeiten gelten; auch sie müssen sich aus demselben Prinzip in ihrer relativen Berechtigung verständlich machen lassen. Die zweite Forderung ist auch ohneweiters verständlich: Das mühsame Suchen nach diesem Prinzip wäre einerseits ziemlich überflüssig, wenn sich in Randfällen der Praxis aus ihm nicht eine deutlichere Entscheidung als bisher treffen ließe; anderseits darf in solchen relativ seltenen Randfällen der Praxis es nicht als Gegeninstanz gegen das Prinzip aufgefaßt werden, wenn in diesen Fällen aus dem allgemeinen Prinzip eine Praxis als empfehlenswert abgeleitet wird, die von der augenblicklich und durchschnittlich geübten abweicht. Denn in solchen Fällen ist die faktische Praxis keine entscheidende theologische Instanz[88].

2. *Einzelnormen*

Wir besprechen in willkürlicher Reihenfolge nun Einzelnormen für Einzelfragen, die mit unserem ganzen Thema verknüpft sind.

1. Konzelebration[89]. — Es steht hier weder Geschichte noch dogmatische Theorie der Konzelebration zur Debatte. Die Frage der Konzelebration interessiert hier nur insofern, als man schon den Wunsch nach einer Erlaubnis der Konzelebration aussprach für die Fälle, in denen eine Einzelzelebration vieler Priester an einem Ort und (mehr oder weniger) zu gleicher Zeit praktisch schwierig ist. Entsprechend dem aufgestellten allgemeinen Prinzip und nach der dafür geltenden Begründung ist dazu folgendes zu sagen: Wenn wir zunächst einmal von der Frage absehen, ob unter

[88] Man denke nur daran, was erfolgen würde, wenn man aus der Praxis der Kommunionfrequenz früherer Jahrhunderte ein Prinzip machen würde.

[89] Wenn wir von „Konzelebration" sprechen, so nehmen wir den Begriff im Sinn des heutigen Kirchenrechts (CJC can. 803), obwohl wir uns dabei bewußt sind, daß diese „sakramentale" Konzelebration für die lateinische Kirche auch liturgiegeschichtlich gesehen (im Gegensatz zur „zeremoniellen" Konzelebration) von vornherein nicht den Anspruch erheben kann, eine ideale Norm zu sein. Vgl. dazu J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia (Wien 1948) I S. 249 ff. Aus unseren Überlegungen ergibt sich jedenfalls, daß auch dogmatisch gesehen kein Grund für eine Wiederbelebung der Praxis einer sakramentalen Konzelebration vorhanden ist und somit die liturgiegeschichtliche Erkenntnis, daß eine Mitkonsekration bei der Konzelebration nur Randfall war, auch von dieser Seite her bestätigt wird.

Umständen die Konzelebration den mitzelebrierenden Priestern aus verschiedenen psychologischen Gründen heraus (z. B. wegen der deutlicheren Eindrücklichkeit des Gemeinschaftscharakters der (jeder!) Messe; wegen der Vermeidung der Hast, der U n ruhe und des Gedränges, usw.) praktisch eine größere persönliche Anteilnahme am Opfer Christi ermöglicht und dadurch eine größere latreutische und impetratorische Opferfrucht empfangen werden kann, als wenn sie einzeln zelebrieren oder (ohne Konzelebration) einem Meßopfer (nach Art der übrigen Gläubigen) beiwohnen, so muß gesagt werden, daß unter Voraussetzung d e r s e l b e n persönlichen Anteilnahme der bloß assistierenden Priester an einem Opfer, wie sie gegeben gewesen wäre bei Konzelebration oder beim eigenen Opfer jedes einzelnen, dieselbe latreutische und impetratorische Opferfrucht erreicht wird mit und ohne[90] Konzelebration. Denn wie schon nachgewiesen wurde und in unserem allgemeinen Prinzip enthalten ist, ist die tatsächlich erreichte Opferfrucht (als Ehre Gottes und Segen für die Menschen) nur begrenzt durch den Grad der subjektiven Anteilnahme der Meßfeiernden, wobei es auch für den Priester (und seinen *fructus ministerialis)* nur auf seine persönliche *devotio* beim Opfer (unabhängig davon, ob er selbst zelebriert oder nur assistiert) ankommt. Unter der Voraussetzung gleicher *devotio* (bei der Konzelebration wie bei der Mitfeier ohne eine solche) kann von der Opferfrucht her die Empfehlung der Konzelebration nicht begründet werden. Wenn sie daher die lateinische Kirche im allgemeinen (d. h. von zwei Sonderfällen abgesehen) nicht gestattet[91], selbst nicht in Fällen, wo technisch Einzelmessen vieler Priester nicht möglich sind, so kann dieses Verbot nicht angefeindet werden als die Behinderung eines Segens, der bei Erlaubnis der Konzelebration notwendig größer wäre. Man könnte also von dieser Seite des Maßes der Opferfrüchte her höchstens zugunsten der Konzelebration jene Voraussetzung bestreiten, die unsere bisherige Überlegung machte, daß nämlich dieselbe *devotio* den bloß assistierenden Priestern möglich ist, wie sie durch die Konzelebration realisiert wird. Daß ein praktisch-psychologischer und nicht gänzlich übersehbarer Unterschied für die Realisationsmöglichkeit der *devotio* darin liegt, ob man selbst zelebriert oder nur der Messe beiwohnt, diese Sachlage wird weiter unten der Grund sein, dessentwegen wir für den Normalfall die eigene Zelebration für den Priester für empfehlenswerter halten als die bloße Assistenz. Somit könnte man versucht sein zu behaupten, daß derselbe Unterschied vorliegt zwischen Konzelebration und einfacher Assistenz. Aber in dem Fall, wo die Konzelebration nicht von dem (objektiv falschen)

[90] Natürlich unter der Voraussetzung, daß die nicht selbst zelebrierenden Priester diesem einen Opfer beiwohnen.

[91] C. J. C. can. 803. — Wie man hört, hat Rom die Erlaubnis der Konzelebration selbst den Priestern in Dachau verweigert, wo mehrere Messen schlechthin unmöglich waren.

Bewußtsein getragen ist, daß sie *eo ipso* eine existentiell intensivere Beteiligung am Meßopfer ist als die bloße Assistenz (weil sie eine intensivere Beteiligung in der Dimension des sakramentalen Zeichens ist), dann wird man nicht sagen können, daß normalerweise die Konzelebration (die sich praktisch ja doch auf ein „Mitbeten"[92] der Messe ohne kultische Handlung und Gestus beschränken muß) eine praktisch beträchtliche Erleichterung für die *devotio* bedeutet im Vergleich zu einer sonstigen Assistenz, die ja auch größere Möglichkeiten hat als die eines bloßen stummen Anwesendseins (Mitbeten, Teilnahme als *ministri*, Mitsingen, Opfergang usw.). Der wesentliche Unterschied zwischen Konzelebration und bloßer Assistenz in der Dimension des sakramentalen Zeichens (des *sacramentum*) setzt sich nicht einfach fort in die Dimension der *res sacramenti*. Der Grad der Aneignung der *res sacramenti* hängt ab von der persönlichen *devotio*, nicht aber davon, ob die eigene, priesterliche Gewalt dabei betätigt wird oder nicht. Daß aber, wenn zwischen Konzelebration und bloßer Assistenz die Wahl ist, die Konzelebration zu wählen wäre, weil sie bedeutsam die Realisation der *devotio* erleichtern würde, kann im Durchschnittsfall nicht gesagt werden. Eine möglichst aktive liturgische Assistenz kann in dieser Hinsicht dieselbe Wirkung tun wie die eigentliche Konzelebration. Da wir einerseits das Verbot der Konzelebration in der lateinischen Kirche haben, obwohl wir anderseits doch Fälle kennen, in denen eine vielfache Einzelzelebration unmöglich ist, so ist jedenfalls diese Behauptung bis zum Beweis des Gegenteils als *in possessione* befindlich zu betrachten, weil sonst das Verbot der Konzelebration in den genannten Fällen fast wie ein Unrecht erscheinen müßte. Gerade weil die Urform[93] der Meßfeier diejenige ist, bei der der Bischof inmitten der Gemeinde, umgeben von seinem Klerus, das Opfer darbringt, ist die „zeremonielle" Konzelebration eher als die „sakramentale" (mit einer Mitkonsekration) geeignet, die ganze Struktur der opfernden Gemeinde zum Ausdruck zu bringen und so zur Andacht anzuregen, weil sie auch die besondere Stellung des Bischofs vor seinem Prebyterium in Erscheinung treten läßt[94].

---

[92] Man müßte sonst zurückkehren zu einer Praxis der Konzelebration, wie sie in Rom in früheren Zeiten bezeugt ist, wo jeder Priester bei der Konzelebration die *oblatae* in den Händen hielt (DACL III, 2473 f), eine Praxis, die wohl nicht tunlich ist, und auch der Idee der Konzelebration nicht recht entspricht.

[93] Vgl. Ignatius von Antiochien, Ad Philad. 4. — Wo es sich nicht um die Konzelebration mit dem Bischof (oder Abt) handelt, wäre überhaupt die Gefahr einer liturgischen Liebhaberei nahegerückt.

[94] Die echten Überreste der altchristlichen Konzelebration liegen also nicht in der Praxis, die bei der Priesterweihe geübt wird, sondern eher in der Gründonnerstagsmesse mit ihrer Priesterkommunion oder im Ordo ad synodum des römischen Pontifikale, nach dem bei dieser Gelegenheit der Bischof allein an den Altar tritt und der versammelte Klerus aus seiner

2. „Privatmessen" und ihre Häufung bei Raum- und Zeitgleichheit. — Wir kommen mit dieser Frage wieder zu dem Problem zurück, von dem unsere Überlegungen ausgegangen sind. Zunächst ist es klar, daß es „Privatmessen" in einem ganz grundsätzlichen Sinn überhaupt nicht gibt und der dogmatische Vorwurf der „Winkelmessen" durch den Altprotestantismus nicht zu Recht besteht. Jedes Opfer, auch jenes, das praktisch ohne Beteiligung des Volkes gefeiert wird, geschieht im Auftrag der Kirche und für die Kirche. Im Auftrag der Kirche, weil der Priester immer als Vertreter und Repräsentant der Kirche handelt, wenn er das Opfer darbringt; für die Kirche, weil das Opfer in sich (als Darbringung Christi, der sich der Kirche zu eigen gegeben hat) und durch die Gebete, die dabei gesprochen werden, objektiv und subjektiv ein Eintreten des opfernden Priesters für die Kirche ist (Dz. 944. 1528. 1531)[95]. Es ist daher selbstverständlich, daß die seit vielen Jahrhunderten übliche Praxis, daß der Priester ohne Beteiligung des Volkes zelebriert, möglich und berechtigt ist.

Damit ist aber das Problem der vielen Messen bei Raum- und Zeitgleichheit (von denen somit notwendig alle bis auf höchstens eine „Privatmessen" sind), also z. B. das Problem der vielen gleichzeitigen Messen in Klosterkirchen oder das der „Beimessen" noch nicht gelöst. Denn man kann nach der Aufstellung unseres allgemeinen Prinzips nun nicht mehr einfach sagen: je mehr Messen, um so mehr Ehre Gottes und Segen für die Menschen. Man kann nur mehr sagen: Wenn die existentielle Teilnahme der Opferfeiernden am Kreuzesopfer Christi durch die zahlenmäßige Mehrung der Messen größer wird, dann wird auch die Ehre Gottes und der Segen für die Menschen größer, und dann ist die Mehrung der Meßzahl gerechtfertigt.

Daß nun aber bei einer Mehrung der Meßzahl die genannte Bedingung immer *eo ipso* erfüllt ist, ist nicht ohne weiteres klar und kann ruhig für manche (nicht für alle) Fälle bestritten werden, kann in anderen, ja in vielen Fällen behauptet werden. Und dementsprechend muß die Antwort auf das Problem verschieden ausfallen.

Hand die Kommunion empfängt. Und dies, wie gesagt, nicht bloß aus liturgiegeschichtlichen, sondern auch aus dogmatischen Überlegungen heraus. Angemerkt sei nur, daß auch in den östlichen Liturgien es sich bei der „Konzelebration" sehr oft sachlich nur um eine Form der aktiven Assistenz handelt (DACL III, 2478 f), die ja auch in der lateinischen Liturgie, auch bei der heute möglichen Praxis, ohne mit liturgischen Vorschriften in Konflikt zu kommen, leicht sehr intensiv gestaltet werden könnte, wenn z. B. bei einer Priestertagung, bei Priesterexerzitien usw. die Einzelzelebration aller aus technischen oder auch ideellen Gründen weniger angebracht erscheinen sollte.

[95] Pius VI. (Dz. 1591) verwarf auch die Lehre der Pistorienses, es solle in Männerklöstern, in denen Priester leben, täglich nur eine oder höchstens zwei Messen gefeiert werden, während die andern Priester nur mitfeiern *(una cum communitate concelebrare)* sollten.

a) In manchen Fällen wird durch eine größere Zahl gleichzeitiger Messen die existentielle Anteilnahme am Kreuzesopfer Christi geringer sein, als sie wäre, wenn die vielen Zelebrierenden, anstatt selber zu zelebrieren, einem Opfer in möglichst intensiver Weise beiwohnen würden. Wo durch die Vielzahl gleichzeitiger Messen wegen der Begrenztheit der Zeit (wenn rasch schon wieder andere zelebrieren wollen), durch technische Schwierigkeiten (enges und störendes Nebeneinander der Altäre, Lärm und sonstige Unruhe) nach ruhigem menschlichem Ermessen die *devotio* geringer ist, wenn alle zelebrieren, als wenn sie einem Opfer assistierten, kann man — nach unserem allgemeinen Prinzip — nicht sagen, daß der Segen des einen Opfers geringer wäre als der der vielen. Voraussetzung ist natürlich, daß die (in diesem Fall) nicht zelebrierenden Priester nicht nur beim Opfer anwesend sind, sondern innerlich auch wirklich wenigstens in dem Maß an *devotio* das eine Opfer religiös mitvollziehen, mit dem sie ihr eigenes gefeiert hätten. Dazu gehört als Voraussetzung natürlich eine bestimmte geistliche Erziehung, die in unserer Zeit, da jeder Priester täglich zelebriert und so nur relativ selten einer anderen Meßfeier beiwohnt, oft nicht vorhanden ist. Man braucht z. B. nur das übliche Brevierbeten der Priester zu beobachten, wenn sie dem Opfer eines anderen beiwohnen, um zu fühlen, wie schwer es vielen Priestern fällt, die genannte Voraussetzung zu erfüllen. Wenn sie aber erfüllt wird, wird in den erwähnten Fällen eine Unterlassung der eigenen Zelebration durchaus richtiger sein können als das eigene gleichzeitige Zelebrieren, wenn zu diesem nicht andere Gründe (etwa eine eben jetzt zu erfüllende Verpflichtung durch ein Stipendium) nötigen. Die gefühlsmäßige Angst davor, in solchen Fällen (z. B. bei Priesterexerzitien, bei Kongressen mit einer Unzahl von Priestern) auch einmal nicht zu zelebrieren, sondern dem Opfer „nur" beizuwohnen, entspringt aus einer gutgemeinten, aber nicht sehr erleuchteten Frömmigkeit. (Damit ist nichts gesagt gegen das Bemühen, in solchen Fällen — in unserem Sinn — „würdige" Zelebrationsgelegenheit für alle Priester zu schaffen. Wo ein solches Bemühen die Hindernisse tatsächlich beseitigt, die wir voraussetzen, fällt natürlich auch unser Grundsatz weg.) Dazu kommt noch folgende Erwägung: Die Gemeinschaftlichkeit in der Darbringung des Opfers der Kirche als solcher ist ein inneres und objektiv notwendiges und in gewisser Weise immer vorhandenes Wesensmerkmal der eucharistischen Opferfeier. Dieses Merkmal kann in deutlicherer und weniger eindrücklicher Weise in der äußeren Gestaltung der Meßfeier Gestalt gewinnen. Jedenfalls aber kann das deutlichere und eindrucksvollere aktive Gestalten dieses Wesensmerkmales bei entsprechender religiöser Erziehung durchaus ein sehr gutes Mittel sein, mit einer dem Wesen der Messe entsprechenden größeren *devotio* der Messe beizuwohnen, als in dem Fall, wo dieser Wesenszug in der Gestaltung der

Opferfeier zurücktritt. Wo dies also geschieht (innerlich und äußerlich), kann die Frucht einer einzigen Messe unter Assistenz vieler Priester unter Umständen durchaus größer sein als bei einem Einzelzelebrieren aller. Das mag vor allem dort gelten, wo die konkrete Situation (z. B. eine Diözesansynode und ähnliche Gelegenheiten) ein solches Inerscheinungtreten der Einheit der Kirche und ihres Opfers nahelegt und so auch leicht diese in der Eucharistie gefeierte Einheit in den Herzen lebendig werden läßt.

b) In vielen anderen Fällen wird sich von unserem Grundprinzip her auch eine (in der äußeren Form gut durchgeführte) Vielzahl von Messen zur gleichen Zeit und im gleichen (weiteren) Raum durchaus rechtfertigen lassen. Zunächst wird man *ceteris paribus* im allgemeinen nicht bestreiten können, daß der Priester die eigene Messe psychologisch leichter mit entsprechend größerer *devotio* feiert, als wenn er einer anderen (auch irgendwie sich aktiv beteiligend) beiwohnt. Die Möglichkeit, die ganze und wesentliche *actio* der Messe selbst auszuführen, das Bewußtsein einer größeren und unabdingbaren Verpflichtung zu einer inneren Anteilnahme am Vorgang der Messe als bei einer bloßen Assistenz, das Bewußtsein der Erfüllung einer ihm, und nicht jedem Christen, gegebenen Sendung und Gewalt — all das sind ohne Zweifel schon in sich, d. h. auch schon abgesehen von dem Anstoß einer besonderen Intention, auf die man in einer gemeinschaftlichen Messe nicht so ausschließlich hinblicken könnte, Gründe einer religiösen Psychologie, die die Behauptung erlauben, daß der Priester im allgemeinen die Messe mit Andacht leichter zelebriert als ihr assistiert. Dann aber ist der Segen der „Privatmesse" eben größer, und somit der Wunsch und die heutige Praxis, möglichst jeden Tag selbst zu zelebrieren, im allgemeinen genügend gerechtfertigt. Wo also aus Bequemlichkeit, Herzensträgheit, aus einem falschen Aktivismus heraus, der die für die eigene Zelebration nötige Zeit in Unterschätzung der *vita contemplativa* und der Erhabenheit des göttlichen Kultes nicht aufbringen will, die eigene Zelebration unterlassen wird (auch wenn man vielleicht gerade noch einer Messe beiwohnt), dort gilt immer noch das vielzitierte Wort[96]: *quantum in ipso est, privat Trinitatem laude et gloria ... peccatores venia*, etc. Nur müßte (was von unserem selben Grundprinzip her gefordert wird) nach Kräften dafür gesorgt werden, daß der psychologische (und sich natürlich sehr objektiv auswirkende) Vorteil nicht durch andere Nachteile (für die *devotio* und für andere religiöse Ziele) wieder zunichte gemacht wird. Seien wir ehrlich: wer nicht der pseudodogmatischen Meinung ist, daß immer und in jedem Fall eine Mehrung der Meßzahl auch schon *eo ipso* eine Mehrung der Ehrung Gottes und des Segens für die Kirche ist, und wer lebendig die Wahrheit nicht nur im Kopf, sondern auch im Herzen und Gefühl hat, daß die Messe das Ge-

[96] Vgl. dazu Jungmann a. a. O. I S. 282 Anm. 81.

meinschaftsopfer der Kirche ist, der kann es nicht einfach als eine gänzlich unproblematische Selbstverständlichkeit empfinden, wenn er sieht (was gewiß nicht oft, aber auch nicht gerade selten vorkommt), daß im selben Raum zur selben Zeit auf eng einander gedrängten Altären viele hl. Messen gefeiert werden (womöglich noch während des Chorgebetes anderer und unter Glockenzeichen an allen Altären). Noch schlimmer ist es, wenn man den Eindruck hat, daß dieser Vorgang nicht nur in Kauf genommen wird als Folge der unvermeidlichen Begrenzung menschlicher Verhältnisse, die nicht gleichzeitig in einem alles gleichmäßig realisieren kann (d. h. in unserem Fall: den Vorteil der Einzelzelebration und das Sichtbarwerdenlassen der Einheit des Opfers der Kirche), sondern — obzwar unreflex — positiv angestrebt wird (wie „schön" und „eindrucksvoll" sind solche vielen gleichzeitigen Messen!) als Demonstration der Zahl. Es ist durchaus berechtigt, wenn man das gleichzeitige Zelebrieren im gleichen Raum als ein (wenn auch nicht immer vermeidbares) Zurückbleiben hinter dem Ideal der Gestaltung der eucharistischen Opferfeier empfindet, weil ein (objektiv natürlich bleibendes) Wesensmerkmal der Messe zurücktritt: die Messe als das eine Opfer der ganzen Kirche, also vor allem aller, die am gleichen Ort und zu gleicher Zeit als Christen zusammengerufen sind. Damit ist durchaus nicht gesagt, daß viele Messen (besonders in Klosterkirchen) gleich-raum-zeitig nicht sein dürften. Wir haben ja den positiven Grund dafür, daß jeder Priester im allgemeinen täglich selbst zelebrieren will und soll, schon genannt, und wenn dies ohne Gleich-Raum-Zeitigkeit eben nicht möglich ist, dann dürfen die N a c h t e i l e, soweit sie wirklich unvermeidlich sind, durchaus in Kauf genommen werden. Aber eben: soweit sie unvermeidlich sind. Vieles ließe sich da oft sinnvoller, würdiger und der *devotio* der Zelebranten zuträglicher gestalten, als es geschieht: richtige Anbringung der „Seitenaltäre" und dafür von vornherein die richtige Anlage der Kirchen[97], in denen für gleichzeitiges Zelebrieren Möglichkeiten geschaffen werden müssen, Sorge für Ruhe (durch Unterlassen des Läutens an den Seitenaltären), Versuch, durch geschickte zeitliche Verteilung (auch unter Opfern) ein gleichzeitiges Zelebrieren im selben Raum doch nach Möglichkeit zu vermeiden; solche und ähnliche Maßnahmen könnten dazu beitragen, daß auch dann, wenn jeder Priester täglich selbst zelebriert, die Annäherung an das Ideal möglichst erreicht wird, nämlich: die Gestaltung der einzelnen Opferfeiern soll so geschehen, daß die *devotio* des Zelebrierenden die günstigsten Vorbedingungen erhält,

[97] Der Kapellenkranz um den Chor in der gotischen und romanischen Periode oder die möglichst vom Hauptschiff abgesetzte Reihe von Kapellen auf den Seiten der barocken Kirche sind nützliche Versuche gewesen, das Problem einer für die Meßfeier entsprechenden Unterbringung der Seitenaltäre zu lösen. Man könnte kurz so formulieren: ein Seitenaltar als normaler Meßfeieraltar gehört in einen Seiten r a u m.

so durch die Messe oder die Messen ein möglichst inniger Anschluß an das Kreuzopfer Christi erreicht wird und das Opfer möglichst auch als das erscheint, was es ist, als das Opfer der hier und jetzt versammelten Gemeinde[98].

Wenn man die für eine kontemplative Lebenshaltung wohl nicht zu hoch gegriffene Voraussetzung macht, daß eine zweimalige Meßfeier am Tag für denselben Menschen religiös echt vollziehbar ist, dann läßt sich die Praxis beschaulicher Priesterordensgemeinschaften leicht rechtfertigen: jeder zelebriert selbst und alle wohnen dem Konventamt (oder -messe) bei. Eine solche Praxis braucht nicht als äußerliche Kombination von zwei heterogenen liturgischen und aszetischen Riten aus verschiedenen Zeiten verdächtigt werden. Wenn es keine Überbeanspruchung religiöser Möglichkeiten ist, daß am selben Tag jemand zweimal in irgendeiner Form das Meßopfer feiert (letztlich weil eine maßvolle Wiederholung desselben auch in kurzen Abständen zu den Grundformen des Lebens, des leiblichen und geistigen, überhaupt gehört), dann ist — auf die zwei Teile dieser Praxis mit jeweiliger Akzentverschiebung verteilt — in dieser Praxis vereint, was sonst nur in der einen oder anderen Weise ausdrücklichere Gestalt gewinnt: die persönliche Andacht durch eigenes Zelebrieren und die persönliche Andacht durch ausdrücklicheres und tätigeres Eingehen auf das eine Tun der Kirche und Gemeinde.

3. Meßstipendium und Stipendiumsmessen. — Die Meßhäufigkeit ist in Geschichte und Gegenwart in größtem Ausmaß bedingt durch den Wunsch, daß für ein bestimmtes Anliegen eigens das Opfer gefeiert werde, ein Wunsch, der sich

[98] Man verstehe das richtig: es wäre der Irrtum, den Pius XII. (AAS 39 [1947] 556) verwirft, wenn man sagen würde *sacerdotes non posse eodem tempore pluribus in aris divina litare hostia, quod hac agendi ratione communitatem dissocient eiusque unitatem in discrimen adducant.* Aus dieser Verwerfung folgt klar, daß nicht jede Mehrzahl der Messen im gleichen Raum und zur gleichen Zeit unmöglich oder verwerflich sei und daß nicht in jeder Messe die Einheit der anwesenden Gemeinde in der Weise sichtbare Gestalt gewinnen müsse, daß dadurch eine gleichzeitige Mehrzahl von Messen ausgeschlossen ist. Aus diesem Satz folgt aber nicht, daß jedwede (faktisch vorkommende) Vielzahl von gleichzeitigen Messen einem liturgischen oder religiösen Ideal entspreche und das bessere sei. Daß es Gründe geben könne, die eine Messe (trotz größerer Anzahl von Klerus) besser erscheinen läßt als viele (die möglich wären), ergibt sich schon einfach daraus, daß die Kirche selber am Gründonnerstag und Karsamstag viele Messen verbietet und dabei doch offenbar sinnvoll handelt. Und niemand wird beweisen können, daß die Gründe, die an diesen beiden Tagen die eine Messe sinnvoller als viele erscheinen lassen, die einzig denkbaren seien oder solche nur durch ein ausdrückliches Gebot der Kirche könnten festgestellt werden. Der Satz: jede gleichzeitige Vielheit von Messen hebt die Gemeinde und ihre Einheit auf, und der Satz: in einer solchen Vielzahl tritt diese Einheit aktuell weniger in Erscheinung und Tätigkeit, besagen nicht dasselbe. Man kann daher den ersten verwerfen und unter den nötigen Voraussetzungen doch aus dem zweiten die Folgerung ziehen, daß es in manchen Umständen angebrachter ist, eine Messe als viele gleichzeitig zu feiern.

konkret meistens realisiert in der Darreichung eines Stipendiums. Hier soll natürlich nicht Geschichte, Berechtigung, Recht und Moral des Stipendiums behandelt, sondern nur auf einige Folgerungen aus den gewonnenen dogmatischen Einsichten hingewiesen werden, die für das Verständnis des Stipendiums und der Stipendiumsmessen von Bedeutung sind[99].

Rein logisch gesehen könnte in dem Vorgang der Stipendiumsdarreichung und -annahme und in der daraufhin erfolgenden Zelebration und Applikation der Messe für den Geber ein dreifaches Moment unterschieden werden:

a) Der Anschluß des Stipendiumspenders in *fides et devotio* an dieses betreffende Opfer, ein Anschluß, der schon dadurch geschieht, daß er diese Messe ermöglicht durch sein Almosen. Dieser Anschluß ist nur eine der Formen der „Teilnahme" an der Messe, die sich nicht grundsätzlich unterscheidet von anderen Formen (Ministrieren, Messehören usw.). Denn sie hat wie die andern das doppelte Moment der Bezogenheit auf dieses Opfer (und durch es auf das Kreuz Christi) durch die inneren Akte der *devotio* und eine sichtbare, „kultische" Beziehung, nur daß diese in diesem Fall eben nicht durch eine lokale Gegenwart, sondern durch das Stipendium realisiert wird. Dies kann aber keinen wesentlichen Unterschied ausmachen, da auch die lokale Anwesenheit nicht als physikalische Größe, sondern nur als menschlich-moralische für die Frage bedeutsam sein kann, ob der Teilnehmende ein Recht auf die Opferfrucht hat, es aber sinnlos ist *a priori* zu behaupten, ein solches kultisches, sichtbares Anteilnehmen an der Opferfeier könne sich nur gerade durch eine Lokalpräsenz des Teilnehmers realisieren. Das Bereitstellen der Opfermaterie und das Inaugurieren und Ermöglichen der Feier ist ein mindestens ebenso deutlicher Akt kultischer Teilnahme am Opfer. Vorausgesetzt also, daß das so ermöglichte Opfer überhaupt geschieht, ist dementsprechend zu sagen, daß der Stipendiumgeber als

[99] Es ist bei diesen Überlegungen von vornherein zu beachten: wenn sich bestimmte einzelne Normen rechtlicher Art aus unserer dogmatischen Grundauffassung des Stipendiums nicht ableiten lassen, so spricht dies nicht gegen diese Grundauffassung. Es beweist nur, daß diese anderen Normen kirchliche Bestimmungen positiv-rechtlicher Art sind. Wenn also z. B. jemand sagen würde: der die Messe Applizierende muß mehr tun als hier gefordert wird, so spricht das nicht gegen unsere Überlegungen. — Für die Geschichte des Meßstipendiums vgl. jetzt Jungmann, Missarum Sollemnia II S. 27—31. — Wenn nach römischen Entscheidungen auch Nichtkatholiken und Heiden, die als solche nicht Mitopfernde sein können, Meßstipendien geben können, so spricht das nicht gegen unsere Deutung des Normalfalls des Stipendiums als einer Art der aktiven Teilnahme am Opfer, da man diesen Grenzfall eines Stipendiums nicht notwendig als ein eigentliches Stipendium aufzufassen braucht, sondern als ein Almosen, gelegentlich dessen man eine fürbittende Darbringung des Opfers verspricht. Vgl. de la Taille, Mysterium fidei[2] (Paris 1931) S. 365 f. In diesem Fall würde freilich dann die „Interzession" des Priesters (von der gleich zu reden sein wird) unumgänglich notwendig sein.

aktiver Teilnehmer an dieser Opferfeier in der Dimension der inneren *devotio* und in der Dimension der kultischen Feier schon *eo ipso* und notwendig seine Früchte empfängt in einem Maß, das (nach unserem allgemeinen Grundsatz) von seiner *devotio* und deren Maß allein begrenzt ist. Dabei ist folgendes zu beachten: diese (wenigstens einmal zunächst hier ins Auge gefaßte) Anteilnahme an den Früchten des betreffenden Meßopfers ist in ihrem Maß abhängig von dem Maß der *devotio*. Diese *devotio* aber in ihrer Bezogenheit auf diese Messe realisiert sich existentiell (mindestens auch) gerade durch das Stipendium. Dieses ist „konstitutives Zeichen", d. h. der diese *devotio* selbst realisierende Ausdruck dieser *devotio*. Das heißt aber: nicht die einfache Tatsache allein, daß wegen des Stipendiums „die Messe gelesen wurde", ist für die Frage des konkreten Segens des Opfers für den Geber entscheidend, sondern ebenso das Maß der *devotio*, das er dadurch realisiert. Es kommt also z. B. nicht darauf an, ob die durch die Spendung einer größeren Summe realisierte *devotio* die Zelebration vieler oder weniger Messen bewirkt (schon aus einer erhält diese *devotio* alles, für das sie empfänglich ist). Und umgekehrt: das Scherflein der armen Witwe, das nur für ein Stipendium genügt, aber konstitutiver Ausdruck einer ebenso großen *devotio* ist, wie sie der reiche Mann durch das „Bestellen" von 100 Messen realisiert, bringt ihr ebensoviel aus ihrer einen Messe, wie die 100 Messen dem reichen Mann. Der reiche Mann kann daraus nicht die Folgerung ziehen, sich auch mit einer Messe aus dem Mindeststipendium zu begnügen; er kann darin nicht dieselbe *devotio* realisieren wie die arme Frau. Eine dogmatisch richtige Folgerung kann der Reiche ziehen, wenn er will: ein Stipendium geben, das an sich für 100 Messen reicht, und sich mit einer Messe begnügen[100]. Davon allerdings hat er ebensoviel wie von 100 Messen. Die praktischen Folgerungen für die religiöse Erziehung des Volkes hinsichtlich der Stipendiummessen brauchen wohl nicht weiter ausgeführt werden. Wäre diese Erziehung in vollem Maße vorhanden, wären wohl die Schwankungen (fast wie bei einer Börse) in der Zahl der Stipendienmessen je nach der allgemeinen Geldlage wesentlich geringer.

Es ist ferner selbstverständlich, daß die auf das bestimmte Opfer hinzielende *devotio* des Stipendiumgebers wächst, wenn er auch dem Opfer persönlich beiwohnt, und daß damit auch die Frucht

---

[100] In diesem Punkt unterscheidet sich unsere Auffassung von der de la Tailles, a. a. O., S. 352. Denn dieselbe eine *ex supposito* nicht wachsende *devotio* kann eben nach dem, was über das Verhältnis der Wirkung von *opus operatum* und Disposition oben schon gesagt wurde, aus vielen Messen nicht mehr Frucht „schöpfen" als aus einer. Daraus folgt natürlich nicht, daß der Priester deshalb von sich aus die Zahl der Messen in einem solchen Fall, in dem einer für dasselbe Anliegen viele Messen durch Stipendien ermöglichte, herabsetzen könne. Das wäre gegen die Abmachung mit dem Geber und eine Verletzung des Kirchengesetzes.

des Opfers für ihn *ex opere operato* zunimmt. Die religiöse Erziehung müßte daher den Christen anleiten, die „bestellten" Messen auch persönlich mitzufeiern. Die praktische Gestaltung des Stipendienwesens aber müßte nach Kräften so getroffen werden, daß dem Stipendiengeber dies auch möglich ist. Wo es nur geht, sollte der Stipendiengeber Zeit und Ort seines Opfers auch wissen. Das Weitergeben, Verschicken usw. der Stipendienverpflichtung wird sich nicht immer vermeiden lassen. Ein erstrebenswertes Ideal ist es nicht.

b) Der hoheitliche Akt, durch den der applizierende Priester dem Stipendiengeber die Meßopferfrüchte zuwendet. Wenn es einen solchen Akt gibt, dann muß also der Zelebrierende das Opfer nicht nur faktisch darbringen, damit eben die *devotio* des Stipendiengebers etwas überhaupt habe, woher sie die Erfüllung ihrer Empfänglichkeit entgegennehmen könne, sondern es bedarf darüber hinaus einen besonderen, gewissermaßen jurisdiktionellen Akt, durch den die Opferfrüchte allererst gerade für den Geber freigegeben und auf ihn hingelenkt werden. Tatsächlich scheint die Sachlage von vielen Theologen so gesehen zu werden[101], so daß sie sogar daraus folgern: *missam ... nemini prodesse ... si ipse sacerdos fructus sacrificii non applicet* (Noldin). Formal gesehen könnte man dann die so aufgefaßte Applikation wieder in zweifacher Weise auffassen: entweder ist sie die „Freigabe" jener Opferfrucht die dem Stipendiengeber zukommt (unter Voraussetzung dieser Applikation)), insofern er durch sein Stipendium selber mitopfernd ist (also in dem Sinn, der unter a) dargelegt wurde), oder es soll ihm durch die Applikation eine von der Opferfrucht, die dem Teilnehmer am Meßopfer zukommt, verschiedene Opferfrucht zu anderen hinzu zugewendet werden[102]. Nach dem früher Gesagten trifft nun diese zweite Supposition sicher nicht zu. Eine solche Applikation kann es nicht geben. Denn einmal setzt diese Supposition eine Auffassung der Opferfrüchte und einer bei ihnen von vornherein gegebenen Verschiedenheit voraus, die wir schon oben als unbewiesen und dem Wesen des Meßopfers nicht entsprechend abgelehnt haben. Überdies würde in dieser Auffassung vorausgesetzt, daß eine und dieselbe gleichbleibende Disposition auf mehrere „Titel" Gnade usw. empfangen könne (vgl.

---

[101] Vgl. z. B. Noldin-Schmitt, Theologia moralis III[32] n. 176; J. Aertnys-C. A. Damen, Theologia moralis II[10] (Buscoduci 1920) n. 189 *(... est actus potestatis ordinis).*

[102] In diesem zweiten Sinn scheint z. B. Aertnys-Damen die Sache aufzufassen. Denn er kennt eine Applikation als eigenen und notwendigen Akt, ohne den die zuzuwendende Opferfrucht *remanet in thesauro Ecclesiae* (n. 189), und kennt daneben einen *fructus quem percipiunt fideles et sacerdos, quatenus offerentes sunt ... sine ulla applicatione sacerdotis* (a. a. O.). Zu diesen Offerenten gehört man (n. 181) auch *„modo speciali", „procurando ut missa pro se offeratur"*, also auch durch das Stipendium, nicht nur *ministrando et assistendo.*

oben S. 293 ff). Eben diese Auffassung wurde schon abgelehnt. So bleibt zunächst nur die erste Vorstellung der Applikation noch denkbar: die autoritative „Freigabe" jener Opferfrucht, die dem Stipendiengeber gehört, insofern er durch das Stipendium Mitopfernder ist, und entsprechend dem Maß seiner *devotio*. Aber auch so fragt es sich, ob diese Vorstellung sinnvoll ist, d. h. ob es wirklich eine Art jurisdiktionellen Aktes von Seiten des Priesters bedarf, der irgendwie sinnvoll unterschieden werden kann von jenem „Akt", durch den er eben diese Messe als die des Stipendiengebers liest. Das scheint man durchaus verneinen zu müssen. Denn im andern Falle müßte er die Messe als die auf das Stipendium hin gelesene feiern können und doch gleichzeitig (durch Unterlassen der eigentlichen „Applikation") ihn von der Opferfrucht ausschließen können. Das scheint aber durchaus unmöglich zu sein; denn wenn die betreffende Messe als Stipendiumsmesse gelesen wird, ist dadurch der Stipendiengeber unweigerlich Mitopfernder. Sollte er dennoch vom Priester von der Opferfrucht ausgeschlossen werden können, so müßte dies der Priester auch bezüglich der übrigen Mitopfernden tun können; denn ein grundsätzlicher Unterschied besteht zwischen ihnen nicht. Das ist aber ein unvollziehbarer Gedanke. Der Priester kann die Meßdiener und die Teilnehmer an dem Opfer gar nicht an dem Empfang der Meßfrüchte hindern, da sie durch den Taufcharakter am Priestertum Christi teilnehmen und so unter den übrigen Voraussetzungen gar nicht an der Ausübung dieses ihres Priestertums gehindert werden können — außer eben dadurch, daß der Weihepriester das Opfer nicht darbringt. Und seine eigentliche „Applikation" ist somit auch nichts anderes als das tatsächliche Feiern der Messe als die des Stipendiengebers. Mit Recht sagt daher de la Taille (S. 342, n. 1): *conformat cetero suam intentionem* (der Intention der Stipendiengeber) *eo ipso quod sacrificium defert tamquam principiatum ab ipsis. Ex natura enim rei est, ut per sacrificium reperiatur commendata intentio eius, qui auctor est sacrificii ... neque omnino fieri potest ut dum offertur sacrificium tamquam ex parte Titii, sacerdos ipse, quantumvis volens, pro intentione, quam habet Titius, aliquam alteram subroget ...* Die Applikation ist das tatsächliche Feiern des Opfers als Opfer des Stipendiengebers. Darüber hinaus teilt der Priester durch seine Applikation keine Meßopferfrüchte zu und aus, sondern der Stipendiengeber empfängt sie unmittelbar aus dem Opfer nach dem Maß seiner eigenen Empfänglichkeit *(devotio)*, weil er durch sein Stipendium Mitopferer ist. — Warum wir uns so bemühen, gegenüber einer gewissen Mystifizierung die Intention und Applikation auf ihren wirklichen sachlichen Inhalt zurückzuführen, ergibt sich aus dem Folgenden. Wenn man die Bedeutung der Applikation übertreibt und mystifiziert, verstellt man den Blick auf eine Mitwirkung des

Priesters an der Stipendiumsmesse, die sich ebenfalls aus unserem Grundprinzip ergibt, nämlich

c) die persönliche Beteiligung („Interzession") des Priesters an der Intention des Stipendiumgebers. Der Priester kann nicht nur auf Grund des Stipendiums das Opfer feiern als Opfer des Gebers („applizieren"), er kann und sollte auch mit seiner persönlichen *devotio* eingehen auf die Absicht des Gebers. Tut er es, dann ist der Stipendiumgeber nicht nur derjenige, der mitopfert und als solcher nach dem Maße seiner eigenen *devotio* den Segen des Opfers erfährt, sondern auch der, für den geopfert wird und der somit *ex opere operato* nach dem Maß der *devotio* des Priesters die Frucht des Opfers empfängt, wenn natürlich auch in diesem Falle die ihm deswegen (und sonst nicht) angebotene Gnade und Hilfe — gerade auch zum Wachstum der eigenen *devotio*-Empfangsbereitschaft — faktisch sich nur auswirken kann, wenn er sie annimmt und auf sie eingeht. Weil jeder Opfernde auch für andere das Meßopfer darbringend vor Gott hintreten und den Segen des Opfers *ex opere operato* nach dem Maß seiner *devotio* auf andere hinlenken kann (ein Segen, der vom andern natürlich angenommen werden muß), so kann dies auch und vor allem der Priester, und wenn er es tut, ist der Segen für den Geber größer, als wenn dieser allein auf seine eigene *devotio* angewiesen bliebe. Daraus ergibt sich, daß die Frucht des Opfers für den Stipendiengeber wächst mit dem Wachsen der *devotio* des Zelebranten. Das Maß dieser Größe aber ist abhängig sowohl von dem Maß der Verbundenheit des Priesters in Glaube und Liebe mit Christus, die dieser zum Opfer mitbringt, wie von der aktuellen *devotio*, mit der er in das Opfer, das er feiert, und in die Intention des Stipendiumgebers eingeht[103]. Man wird nun einerseits nicht sagen können, daß der das Stipendium annehmende Priester sich durch diese Annahme *ex iustitia* zu einer solchen größtmöglichen aktuellen *devotio* im Sinne der Intention des Gebers verpflichtet; man wird aber wohl sagen können, daß eigentlich der Geber ein solches Eingehen auf seine Intention (über die bloße Applikation hinaus) erwartet oder erwarten sollte, vor allem, wenn man begriffen hat, daß dadurch nicht bloß eine akzidentelle Wirkung für ihn entsteht (bloß *ex opere operantis)* neben der Wirkung *ex opere operato*, sondern davon das Maß der Wirkung des Opfers selbst *(ex opere operato)* für den Geber abhängig ist, soweit dieser gesehen wird nicht als Mitopfernder, sondern als der, für den durch den Priester das Opfer dargebracht wird. Daraus, daß das Wissen um ein ganz bestimmtes „Anliegen" der psychologisch sehr wichtige Anlaß und Grund für das Wachsen der aktuellen *devotio* sein kann (im

[103] Nach dem früher Gesagten bedarf diese Darlegung wohl keiner weiteren Begründung und Erklärung mehr. Vgl. im übrigen de la Taille, a. a. O. S. 335—339.

Priester und im Stipendiengeber), wenn für dieses Anliegen „eigens" das Opfer gefeiert wird, entstand ja (zum Großteil) geschichtlich das Zahlreicherwerden der „Privatmessen". Daraus ergibt sich aber wiederum, daß die konkreten Formen der Annahme von Stipendienmessen, ihre Feier usw. so sein sollten, daß psychologisch ein inneres Eingehen des Priesters auf die Intention des Gebers auch wirklich möglich ist. Wo sich die Annahme, Weitergabe des Stipendiums, Applikation in eine abstrakte juristische Förmlichkeit verdünnt, so daß der konkrete Inhalt des „Anliegens" für den Zelebranten gänzlich verschwindet, ist ein inneres Mitgehen mit diesem Anliegen des Gebers nicht mehr möglich. Bei etwas gutem Willen und Geschick ließen sich solche Dinge vermeiden und vom Stipendienwesen auch der Schein des Formaljuristischen und Merkantilistischen fernhalten. Wie also vom Stipendiengeber her, so ist auch vom zelebrierenden Priester her als Ideal anzustreben, daß die Verbindung zwischen Geber, Priester und Stipendienmesse möglichst nahe, persönlich und echt sei. Es ist auch keine undogmatische, unobjektivistische Sentimentalität, sondern sehr grundsätzlich in der Natur des Meßopfers begründet, wenn der Gläubige Wert darauf legt, daß dieses von ihm durch seine Gabe ermöglichte Opfer dargebracht wird, nicht bloß von „irgendeinem" Priester, sondern von einem solchen, von dem der Gläubige glaubt annehmen zu dürfen, daß dieser Priester sowohl in Glaube und Liebe mit Gott in besonderem Maß verbunden sei als auch in möglichst persönlicher Anteilnahme auf sein Anliegen eingehe.

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine weitere Frage eingegangen. Wenn wir Applikation der Stipendienmesse (in dem dargelegten, einfachen Sinn) und persönliche Interzession des Zelebranten voneinander klar schieden und scheiden konnten, weil durch das erste der Stipendiengeber selbst Mitopfernder wird, also letztlich selber aus den Quellen des Heils schöpft, so erhebt sich nun die Frage, ob bei einer Stipendiumsmesse der Priester die vom Stipendiumgeber erwünschte und erwartete persönliche Interzession auf die Intention des Stipendiumgebers beschränken müsse oder ob er auch daneben noch andere („zweite") „Intentionen"[104] (richtiger: Interzessionen) haben könne. Es ist zu antworten: der Priester kann durchaus viele „Intentionen" bei seinem Opfer haben. Denn einmal ist er rechtlich nicht zu einer solchen Interzession für den Stipendiumsgeber verpflichtet, so sinnvoll und wünschenswert eine solche ist. Dann nehmen *(suppositis supponendis)* mehrere Interzessionen an sich gegenseitig

[104] Man sieht aus unserer ganzen Fragestellung, daß es sich eigentlich nicht um „zweite Intentionen" handelt. Von einer zweiten „Intention" könnte man eigentlich höchstens in dem Sinn sprechen, daß der Zelebrant bestimmt, als welche Messe die von ihm gelesene Stipendiumsmesse gemeint sei in dem Fall, daß sie aus irgend welchen Gründen faktisch nicht das Opfer des Stipendiengebers sein kann.

sich nicht notwendig etwas weg. Genau so wie viele Teilnehmer an einem Opfer nicht weniger Segen erfahren, als wenn es nur wenige wären, so „teilen" sich die Interzessionen nicht in die eine von vornherein endliche Opferfrucht, vorausgesetzt freilich, daß die *devotio*, nach der der Segen des Opfers für das Anliegen der einen *intercessio* sich bemißt, nicht gemindert wird durch die andern Interzessionen. Diese Voraussetzung braucht nicht immer zuzutreffen, sie kann sich aber verwirklichen. In diesem Fall „schaden" sich gegenseitig die vielen Interzessionen nicht und jede erhält nach dem Maß der realisierten *devotio* die ihr entsprechende volle Frucht des Opfers *ex opere operato*, wie wenn sie die einzige gewesen wäre. Unter dieser Voraussetzung also[105] sind „zweite" Intentionen (besser: Interzessionen) bei einer Stipendienmesse durchaus möglich, schaden der „ersten Intention" nichts und sind ebenso wirksam wie die „erste" Intention[106]. In diesem Sinn und unter diesen Voraussetzungen ist es durchaus richtig, wenn gesagt wird[107], daß das Axiom: *stipendium excludit stipendium* nicht bedeutet: *intentio excludit intentionem*. Diese Einsicht könnte z. B. die praktische Folgerung erlauben, daß ein Priester, der eine Stipendiumsmesse liest, vorher die anwesenden Gläubigen auf „Anliegen" hinweist[108], die nicht nur die des Stipendiengebers sind[109]. Ob der Priester so noch andere Anliegen zur Intention des Stipendiumgebers hinzunehmen soll, hängt

[105] Und abgesehen davon, daß der Stipendiengeber mitopfernd ist, während (vom Priester selbst abgesehen) im allgemeinen das *subiectum utilitatis* der weiteren Interzessionen nur jemand sein wird, für den die Messe gefeiert wird.

[106] Wiederum: insofern die Wirkung für den Stipendiengeber in Frage kommt, die sich nicht aus seinem Mitopfern, sondern aus der priesterlichen Interzession ergibt. Aber diese Wirkungen zu vergleichen, hat darum einen Sinn, weil sie alle wirklich Früchte des Opfers selbst sind und nicht nur Wirkungen der subjektiven Andacht des Zelebranten, in der sie zwar ihr Maß, aber nicht ihre Ursache haben. Die Bedeutung solcher Interzessionen wird vielleicht noch durch folgende Überlegung deutlicher: Wenn ein Priester aus freien Stücken, ohne durch eine Meßfundation, Meßstipendium u. dgl. dazu verpflichtet zu sein, für jemand ganz allein, in „erster Intention" eine Messe liest, so beruht die Wirkung dieses Opfers *ex opere operato* gänzlich auf dieser Interzession; denn in diesem Fall kann auch die „Intention" des Zelebranten nicht bewirken, daß der Bedachte Mitopferer wird; er bleibt rein derjenige, für den der Zelebrant das Opfer darbringt. Man kann aber durchaus für mehrere das Opfer darbringen und dabei verdrängt unter der oben gemachten Voraussetzung keiner den anderen. Hier liegt eben die Sachlage anders als beim Stipendium: wenn jemand durch sein Stipendium das Opfer zur Gänze ermöglicht hat und so Mitopferer geworden ist, kann nicht noch ein zweiter durch sein Stipendium dasselbe Opfer ermöglichen und so auf diese Weise bei diesem Opfer mitopfernd werden.

[107] Vgl. z. B. Rohner, Divus Thomas 3 (1925) 81.

[108] Um sie so auch zu seinen eigenen zu machen.

[109] In manchen Gegenden — ein schöner Brauch — verkündet ja der Priester vor oder während des Opfers die Intention des Stipendiengebers, woran sich dann noch ein Vaterunser oder andere Gebete in dieser „Meinung" anschließen.

nach unserem allgemeinen Grundprinzip lediglich von der Frage ab, ob dadurch die innere Anteilnahme an der Intention des Gebers gefördert wird, unberührt bleibt oder gehemmt wird. Je nach den Umständen sind alle drei Möglichkeiten denkbar. Je nach dem die zwei ersten oder die dritte Möglichkeit zutrifft, wird die Frage zu bejahen oder zu verneinen sein.

Aus allen diesen Überlegungen ergibt sich eine Einsicht in die Gründe, warum der Wunsch, das hl. Opfer für ein bestimmtes Anliegen dargebracht zu wissen, berechtigt ist (so ist eine größere Realisierung der *devotio* hinsichtlich eines bestimmten Anliegens möglich) und so berechtigterweise ein Wachsen der Zahl der Messen bewirkt hat, und dies selbst in dem Fall, wo — durch die äußeren Verhältnisse erzwungen — mehrere Messen gleichzeitig gefeiert werden müssen. Es ergeben sich aber durch diese Überlegungen auch Ansätze zu Grundsätzen für eine möglichst sinnvolle Gestaltung solcher Stipendienmessen.

4. Das einfache Nichtzelebrieren. — Unter n. 2 haben wir u. a. die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß unter bestimmten Voraussetzungen ein Priester zugunsten des einen Opfers, an dem auch er selbst teilnimmt, berechtigterweise auf seine eigene Zelebration verzichtet, wenn sie sonst zu gleicher Zeit und im gleichen Raum stattfinden müßte. Nach unserem allgemeinen Prinzip sind aber auch Fälle denkbar, in denen außerhalb solcher „Konzelebration" (in einem weiten Sinn gemeint) ein Unterlassen der eigenen Zelebration sinnvoll und berechtigt ist, also auch dort, wo dieses Unterlassen nicht schon begründet und aufgewogen wird durch die Teilnahme des nicht zelebrierenden Priesters an einem anderen Opfer. Auch in den gemeinten Fällen ist natürlich nicht das bloße Unterlassen rein als solches die Begründung seiner selbst. Und es ist selbstverständlich, daß, wo solches Unterlassen aus Trägheit, Gleichgültigkeit und Schwäche des Glaubens entspringt, es nie berechtigt ist. Aber es ist psychologisch durchaus denkbar, daß angesichts der tatsächlichen Beschaffenheit der Menschen (oder des betreffenden Menschen) eine Unterbrechung im alltäglichen Ablauf des täglichen Zelebrierens, eine Unterbrechung, die geistig und geistlich in der rechten Weise ausgenützt wird, fähig ist, eine weitaus bessere Disposition und *devotio* für die nächste (und folgende) Feier zu schaffen, als sie vorhanden wäre, wenn die tägliche Zelebration diese zu einer Alltäglichkeit macht. Man kann ja einwenden, daß man dieser Gefahr auch auf andere Weise begegnen könne. Natürlich gibt es „an sich" solche andere Mittel. Aber wer will dem konkreten Menschen vorschreiben, daß sie auch faktisch „für ihn" immer wirksam sein müssen? Es ist nicht ungefährlich, in einem geistigen Optimismus zu rasch und unbesehen vorauszusetzen, daß ein Mensch immer und jeden Tag zu den höchsten Aufschwüngen des geistlichen Lebens fähig sein müsse. Ist solcher

„Optimismus" nicht manchmal auch ein Stück „offizieller Hypokrisie"? Ist es einfach selbstverständlich, daß jeder Priester jeden Tag mit jener *devotio* an den Altar treten kann, die dieses Mysterium doch eigentlich voraussetzt und fordert? Wenn natürlich ein träger Priester diese Frage mit Nein beantwortet, hingeht und weniger oft zelebriert, dann aber, wenn er zelebriert, ebenso innerlich unbeteiligt die wenigen Messen liest wie früher die vielen, ist nichts gewonnen und noch viel dazu verloren. Aber gefragt kann doch ernsthaft werden, ob ein redlich sich um seine Heiligung mühender Priester nicht im einen oder andern Fall (wo ihn nicht Amtspflichten zur Zelebration verpflichten) besser täte, einmal einen Tag die eigene Zelebration zu unterlassen, um in dieser geistlichen Atempause sich darauf vorzubereiten, wieder mit größerer innerer Anteilnahme das Opfer zu feiern. Wenn man z. B. früher in Priesterexerzitien in den ersten Tagen nicht zu zelebrieren pflegte (heute scheint man diesem Brauch gegenüber unsicher geworden zu sein), so ist dies ein durchaus sinnvoller Brauch, der nicht nur im Hinblick auf die Vorbereitung zur Exerzitienbeichte begründet werden kann. — Daß in einer solchen Auffassung nicht ein unberechtigtes Vordrängen des Subjektiven vor dem sakramental Objektiven liegt, muß sich von selbst aus all dem früher Gesagten ergeben. — Es darf auch heute noch gelten, was Suarez sagte: *singuli sacerdotes nec iure divino nec ecclesiastico tenentur quotidie celebrare, per se loquendo. Hoc etiam ... est per se manifestum, tum quia nullibi exstat tale ius, tum quia multi sacerdotes pii et timorati interdum aliquo vel aliquibus diebus sacrificium intermittunt; immo aliqui etiam hoc consulunt ob maiorem sacrificii reverentiam*[110]. *Immo expedire potest ad maiorem devotionem obtinendam ... uno alterove die a celebrando abstinere*[111].

5. Teilnahme an mehreren Meßopfern. — Unter diesem Titel seien noch kurz zwei Fragen behandelt.

a) Kann ein Gläubiger gleichzeitig mehreren Messen so (im eigentlichen Sinn) beiwohnen, daß daraus für ihn ein größerer Segen erwächst? Moralisten wie Noldin bejahen diese Frage. Aus allen grundsätzlichen Erwägungen heraus, die wir angestellt haben, ist diese Frage zu verneinen. Es ist natürlich an sich der Fall denkbar, daß *per accidens* eine unerleuchtete Frömmigkeit auch einmal ihren Nutzen hat, d. h. daß jemand durch die Tatsache, daß gleichzeitig und gleichräumig mehrere Opferfeiern stattfinden, zu größerer Andacht angeregt wird und so aus dem

[110] De Eucharistia, disp. 80 sect. 2 n. 4 (Vivès, tom. 21, S. 771). Vgl. die Bemerkung bei Lehmkuhl a. a .O., n. 260 (S. 152): *si vero nihilominus periculum irreverentiae et negligentiae ex frequenti celebratione oriatur, optimum est consilium, ut per complurium dierum secessum, sepositis etiam celebratione, sacerdos sese colligat et ad maiorem reverentiam et devotionem disponat.*

[111] Aloisius van Hove, De ss. Eucharistia (Mecheln 1933) S. 290.

einen Opfer, dem er wirklich beiwohnt, mehr Segen empfängt, als wenn gleichzeitig nicht noch andere gefeiert würden. Aber grundsätzlich ist doch zu sagen sowohl, daß man aus der Natur der Sache heraus nicht gleichzeitig mehreren Opfern beiwohnen kann in einer eigentlichen formalen Assistenz, die immer mehr ist und sein muß als eine materielle Gleichräumigkeit mit vielen Opfern, als auch, daß man nicht mit mehreren Messen (unter der einen und selben Rücksicht der Assistenz) mehr Segen erhalten kann als aus einer. Denn schon aus der einen Messe empfängt der Teilnehmer alles, was er entsprechend der in der Meßteilnahme und durch sie realisierten *devotio* überhaupt empfangen kann. Eine Mehrung solchen Segens ist nur möglich durch eine Mehrung der *devotio*. Diese Mehrung tritt aber nicht einfach dadurch ein, daß gleichzeitig noch andere Opferfeiern stattfinden.

b) Die „Aufopferung" aller Messen, die heute auf der Erde gefeiert werden, das „Sicheinschließen in alle Meßopfer". Es gibt zweifellos hyperbolische religiöse Formeln, die einen Sinn geben nicht eigentlich so sehr in dem, was sie wörtlich aussagen, sondern in der Gesinnung, die hinter diesen Hyperbolien liegt. Wer zu Gott sagt „ich möchte Dich lieben mit der Liebe der heiligsten Jungfrau" oder „jeder Herzschlag soll Dich loben", der liebt damit noch lange nicht mit der Liebe Marias, noch macht er sein ganzes Leben zu einem Lob Gottes. Er drückt eine Gesinnung aus, die lobenswert ist, die sich aber auch ebenso gut (ja vielleicht ehrlicher) unter bescheideneren Formeln realisieren kann. Etwas Ähnliches liegt vor hinsichtlich des „Sicheinschließens in alle heiligen Messen". Zunächst muß bei dieser Formel klar gesehen werden, daß durch einen solchen Wunsch eine wirkliche aktive Teilnahme am Meßopfer und an seinen Früchten *ex opere operato* nicht möglich ist. So wenig jemand gefirmt ist, dadurch daß er noch so ehrlich wünscht gefirmt zu sein, so wenig wohnt jemand allen Messen bei, dadurch daß er wünscht, an allen teilzunehmen. Zur wirklichen Teilnahme an einer Meßfeier gehören eben Voraussetzungen in der Ebene des sichtbar Kultischen, die durch solche fromme Wünsche allein nicht erfüllt werden. Eine Frucht aus einer solchen Messe *ex opere operato* kann somit auf diese Weise auch nicht erreicht werden. Aber selbst davon abgesehen: die Beziehung auf viele Opfer bewirkt nicht mehr als die auf ein einziges Opfer, genau so wie man durch eine gleichzeitige physische Teilnahme an mehreren Messen nicht mehr Segen erfährt als durch die Teilnahme an einer Messe. Die genannte Formel ist also sachlich nichts anderes als ein hyberbolischer Ausdruck dafür, daß ein Christ gläubig des Kreuzesopfers des Herrn gedenkt und in diesem heilsamen Gedenken durch die Erinnerung daran ermuntert wird, daß dieses Opfer Christi auf unseren Altären immer aufs neue gegenwärtig wird und seine Gnade denen zuwendet, die mit glaubendem und liebendem Herzen das Meßopfer mitfeiern.

DIE WAHL DES MATTHIAS
(Apg 1, 15—26)

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

Die nachstehenden Ausführungen wollen nicht alle Fragen behandeln, welche sich aus dem Bericht des hl. Lukas über die Wahl des Matthias ergeben, sondern nur diese drei: 1. Zu welchem Zweck wurde die Wahl vorgenommen? 2. Welches war das Motiv? und 3. Wie wurde die Versammlung berufen?

I. Die Zwölf

Die erste Frage ist leicht beantwortet: Die Wahl des Apostels Matthias wurde vorgenommen, um die Gruppe der Zwölf wieder vollständig zu machen[1]. Das Problem liegt in der weiteren Frage: Wozu die Zwölf? Nur wenn diese beantwortet wird, ist die Frage nach dem Zweck der Matthiaswahl eigentlich befriedigend gelöst.

Die Problematik liegt zum Teil in der Terminologie, welche schon sehr früh zu Unklarheiten geführt hat. Die Zwölf waren auch Apostel, und so wurden sie schon sehr früh, bereits in Lk und Apg, „die Apostel" genannt, die beiden Termini „die Zwölf" und „die Apostel" also als identisch verwendet und zum Ausdruck „die zwölf Apostel" vereinigt. Dabei galt aber auch Paulus als Apostel, ebenso Barnabas und andere Männer der ersten Zeit, so daß „die Zwölf" später eine Größe von schwankendem Ausmaß wurden[2] und man sich zu den „zwölf Thronen" (Mt 19, 28) einen dreizehnten und vierzehnten suchte[3]. Und so ist es geblieben bis heute. Es sei darum hier versucht, den Begriff der „Zwölf" in etwa zu klären.

---

[1] Julius Wagenmann stellt dem Unverstand des Lukas seine Einsicht mit folgenden Worten gegenüber: „Als er von der Zuwahl des Matthias berichtet, läßt er Petrus eine Rede halten, in die der Verfasser seine Anschauung hineinlegt. Den wirklichen Sinn des Aktes hat er nicht erfaßt. Matthias soll nicht gewählt werden, damit der Kreis der Zwölf als der Repräsentanten und Richter des Volkes Gottes wieder vervollständigt wird; sondern es soll ein Ersatzmann gewählt werden, der den *τόπος τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς, ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας,* einnehmen soll. M. a. W.: Matthias soll an Stelle des Judas zum Apostel gewählt werden, zum Mitglied des Kollegiums der Zwölf als des Apostelkollegs." Des weiteren wird dann dem Lukas noch ein grober Selbstwiderspruch zugeschrieben: Nach dem Lukasevangelium wären nur die Zwölf „überall und bei allem dabei gewesen", wie es für den zu wählenden Kandidaten gefordert wird. „Niemand außer ihnen, auch Matthias nicht, hat in Wahrheit diese Bedingung erfüllt. Also kann auch außer den Zwölf niemand Apostel im Vollsinn sein." Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten: Beiheft 3 zur ZNTW (1926), S. 66—67.

[2] Pierre Batiffol schreibt: „L'expression ‚les douze apôtres' est une expression synthétique plutôt qu'une énumération rigoureuse: on a dit ‚les Douze' sans exclure pour autant Paul et Barnabé de l'apostolat, et sans s'inquiéter que les Douze fussent quatorze." L'Église naissante et le Catholicisme (1909), S. 65.

[3] Augustinus, Enarratio in Ps. 86 (PL 37, 1104).

Daß Jesus selbst eine Gruppe von zwölf Männern um sich geschart hat, die ihm näher stehen sollten als jedwede andere Jünger und Anhänger, ist in den Evangelien direkt und indirekt so stark bezeugt, daß sich eine ausführliche Behandlung dieses Punktes erübrigt[4].

Eine erste Bekanntschaft, deren Kunde uns der Evangelist Johannes als eines unvergeßlichen Erlebnisses aufbewahrt hat, brachte die beiden Brüderpaare Andreas und Simon (Petrus), Jakobus und Johannes, und dann Philippus und Nathanael (bar Tolmaj ?) in Berührung mit Jesus (Jo 1, 29—51), die später durch eine formelle Berufung zur Jüngerschaft wurde. Dies wird ausdrücklich nur von den beiden Brüderpaaren erzählt (Mk 1, 16—20 Par.), muß sich aber auch auf die übrigen erstreckt haben, wie der analoge Fall der Berufung des Matthäus (Mt 9, 9—12 Par.) zeigt. Nachdem der Jüngerkreis gewaltig gewachsen war (vgl. die zweiundsiebzig Jünger, Lk 10, 1), nahm Jesus eine engere Wahl vor. Es war für ihn eine Handlung von ausnehmender Wichtigkeit, denn „er ging ins Bergland hinauf" (Mk 3, 13), was die alte Quelle, der Lukas folgt, richtig ergänzt: „um zu beten, und er verharrte die ganze Nacht im Gebete zu Gott" (Lk 6, 12). Die Wahl mußte für Jesus höchste religiöse Bedeutung haben, da dieses Gebet die unmittelbare Einleitung dazu darstellt. Es kam ihm wesentlich darauf an, daß mit der Wahl der erkannte Wille Gottes des Vaters erfüllt würde; Gott der Vater war es, der letztlich die zu Wählenden bestimmte[5]. Den Kommentar hiezu dürfen wir im Mittelteil des „Hohenpriesterlichen Gebetes" sehen[6]:

Die zu Wählenden waren „die Menschen, die Du mir aus dieser Welt gegeben hast; sie waren Dein Eigentum, und auch mir hast Du sie gegeben" (Jo 17, 6). Für sie bittet Jesus, für jene, „die Du mir gegeben hast; denn sie bleiben ja Dein Eigentum — so wie alles, was mein ist, Dein ist, und was Dein ist, mein ist — und darum finde ich in ihnen meine Verherrlichung" (v. 9—10). Nicht anders wird Jesus auch in jener Nacht gebetet haben.

Markus fährt fort: „(Am Morgen) rief er (aus der Schar der anwesenden Jünger) jene zu sich, die er selbst (um sich zu haben) wünschte, und sie traten zu ihm hin." Durch diese Absonderung aus der Jüngerschar und die größere Annäherung zu Jesus kam

[4] Vgl. K. H. Rengstorf, Theol. Wörterbuch II, 325—6, und F. M. Braun O. P., Neues Licht auf die Kirche (1946), S. 64.

[5] Vgl. Markus Barth, Der Augenzeuge (1946), S. 19.

[6] M. Barth (a. a. O., S. 292 Anm. 30) zitiert eine Reihe protestantischer Autoren, deren Auffassung von Jo 17 er folgendermaßen formuliert: „Die vv. 1—6 enthalten die Bitte Jesu um seine Verherrlichung. Die vv. 6—19 enthalten Jesu Fürbitte für einen bestimmten Kreis von Menschen und den Dank für das, was an ihnen schon geschehen ist. Die vv. 20—26 enthalten Jesu Fürbitte für den weiteren Kreis aller derer, die in Gegenwart und Zukunft glauben durch das Wort der in den vv. 6—19 bezeichneten Erwählten. Der erste Teil des Gebetes ist in seinem Inhalt primär christologisch, der dritte Teil primär ekklesiologisch, der ausgedehnte Mittelteil aber darf als spezifisch apostolisch bezeichnet werden... Der Gedankengang des Kapitels Joh. 17 geht also von Jesus über die Apostel zur Kirche und ist geeignet, die für die Kirche unentbehrliche, grundlegende und übermittelnde Funktion der Apostel im Dienste Jesu Christi zu zeigen."

symbolisch zum Ausdruck, daß sie fortab in einer einzigartigen Verbundenheit mit Jesus standen. „So schuf er (eine Gruppe von) zwölf, die um ihn sein sollten ... Er schuf also die (Gruppe der) Zwölf" (Mk 3, 13—16).

Warum wählte sich Jesus gerade zwölf Jünger zur engeren Gefolgschaft aus? Das Ergebnis der durchbeteten Nacht lag nicht nur in der Berufung der Einzelnen, sondern muß auch die Gruppe als Zwölfergruppe umfaßt haben; auch die Zwölfzahl war einbezogen in die Feierlichkeit, die dem Akt der Auswahl offensichtlich innewohnte. Sie war ebenso von Jesus beabsichtigt, wie sie von den Zeitgenossen sofort wahrgenommen wurde.

Die evangelischen Berichte haben kein Wort überliefert, wodurch Jesus bei dieser Gelegenheit erläutert hätte, weshalb er gerade zwölf erwählte. Aber wir kennen einen späteren Ausspruch von ihm, der uns als Schlüssel zur Deutung dienen kann, Mt 19, 28 (= Lk 22, 30). Von Petrus gefragt, was für ein Vorteil ihm und seinen Gefährten daraus entstehe, daß sie um seinetwillen Hab und Gut im Stich gelassen hätten, versprach Jesus feierlich:

„In Wahrheit sage ich euch: Bei der Welterneuerung (*ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*), wenn der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, werdet ihr, die ihr meine Nachfolge gewählt habt[7], gleichfalls auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten"[8].

Diesem Text entnimmt man allgemein, daß Jesus die Zwölfzahl im Hinblick auf die zwölf Stämme Israels gewählt habe. Jesus habe damit seine Sendung an Israel und seinen Anspruch als Messias auf das ganze Zwölfstämmevolk zum Ausdruck bringen wollen[9]. Die Zwölfzahl wäre also zunächst durch einen Blick nach rückwärts bestimmt worden, insofern das Volk Israel nach der Dar-

---

[7] Zum Verständnis dieser Wiedergabe von *ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι* und der Frage des Petrus überhaupt wird man sich vor Augen halten müssen, daß diese erst verständlich wurde zu einer Zeit, als sich zwischen den Zwölf und dem Volk jene geistige Kluft aufgetan hatte, die mit der Nachfolge und Treue der einen, und der Abweisung Jesu als des Messias von seiten des Volkes gegeben war. Nach tausendfacher Analogie wird man hinzufügen dürfen, daß sich dies auch in den Almosen auswirken mußte, die man Jesus gab, erst viel, dann weniger und weniger, eine Sachlage, die auch der „verschwenderischen" Salbung in Bethanien ihr Relief gab. Die anfangs mit Begeisterung vollzogene Hingabe der Zwölf an Jesus mußte so zu einer immer wieder aufs neue zu vollziehenden Wahl werden; vgl. Jo 6, 67 und Lk 22, 28. Die Frage des Petrus ist darum erst gegen Ende des öffentlichen Wirkens Jesu zu begreifen.

[8] Lk 22, 30 hat nur *ἐπὶ θρόνων*. Wagenmann (a. a. O., S. 7 Anm. 4) meint, das komme daher, daß „für Lukas die Zwölf schon die Weltmissionare sind, deren Wirksamkeit nicht auf die Juden beschränkt ist". Eine andere Erklärung liegt viel näher: Lukas vermeidet gern die Wiederholung von Wörtern, die aus dem Zusammenhang leicht ergänzt werden können; vgl. *μαθηταί* 3mal in Mk 2, 18, 2mal in Mt 9, 14, 1mal in Lk 5, 33; ebenso 2mal in Mk 8, 27, 1mal in Lk 9, 18 (und Mt 16, 13). Lk 22, 30 ist zu den Zwölf gesagt; vgl. 22, 14 *οἱ ἀπόστολοι* = in lukanischer Terminologie die Zwölf.

[9] Vgl. M. Barth, a. a. O., S. 180; K. H. Rengstorf, Theol. Wörterbuch II, S. 326.

stellung des AT einstmals aus zwölf Stämmen bestanden habe. Gleichzeitig aber habe sich, wie Rengstorf, Schlatter folgend, bemerkt[10], Jesu Blick auch in die Zukunft gerichtet, auf „die Endgestalt der messianischen Gemeinde", weshalb der Zwölfzahl eschatologische Bedeutung zugeschrieben wird. Beide Blickpunkte sind ohne Zweifel zutreffend, bedürfen aber genauerer Einstellung.

Zunächst mußte die Zwölfzahl die Gedanken der jüdischen Zeitgenossen mit Notwendigkeit auf Israel hinlenken. Bestand die damalige Judenschaft auch nur mehr aus Resten der Stämme Juda und Benjamin, so fühlte man sich doch als legitime Nachkommenschaft des Zwölfstämmevolkes (*τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν*, Apg 26, 7), als Erbe des Abrahamssegens und der messianischen Verheißungen. Die Zwölfzahl als Symbol der Ganzheit und Vollendung[11] bedeutete Israel in seiner Ganzheit, wie Rengstorf und andere richtig bemerken. Allein damit dürfte nicht alles gesagt sein. Die Zwölfzahl steht in unserm Fall nicht absolut, sondern ist nur Form eines bestimmten Inhaltes, der ebenfalls von Bedeutung ist. Es ist nicht dasselbe, ob wir es mit einer Zwölfzahl von Männern zu tun haben, oder, wie in Apk 21, 14 mit zwölf Fundamenten, oder (Apk 21, 12) mit zwölf Toren einer Stadtmauer, auf denen die Namen der zwölf Stämme Israels eingeschrieben sind. Zwölf Tore einer (viereckigen altorientalischen) Stadt haben sozusagen keinen Individualwert, da das einzelne Tor mit dem umgebenden Mauerstück keine selbständige Einheit bildet; die zwölf Tore müssen in Verbindung mit der einen Umfassungsmauer und damit als Einheit gesehen werden. Dasselbe gilt analog von den zwölf Fundamenten. Die Namen der zwölf Stämme hatten zur Zeit Jesu ebenfalls das Individuelle zum großen Teil abgestreift und bedeuteten mehr die Ganzheit des Volkes als seine Zusammensetzung aus zwölf Gruppen. Mit einer Gruppe von zwölf Jüngern dagegen verhielt es sich nicht ganz so. In ihr verflossen die Individuen nicht ohne weiteres zu einer Einheit, sondern die Individualität blieb zunächst in Kraft, weil die Zwölfzahl nur ein äußeres Band für sie bedeutete. Daher geht der Symbolwert der Zwölfergruppe unmittelbar nicht auf Israel als Ganzes, sondern vielmehr auf die zwölf Patriarchen, die Söhne Jakobs, als Begründer des Zwölfstämmevolkes. Erst über sie läßt sich die Gruppe der zwölf Jünger Jesu als Symbol des ganzen Volkes Israel deuten. Auf diese unmittelbare Bedeutung der zwölf auserwählten Jünger hat m. W. bisher niemand hingewiesen. Sie ist sicher nicht weit hergeholt, sondern ist eigentlich das Nächstliegende, und darf nicht außer Anschlag bleiben, wenn man die Bedeutung der Wahl Jesu von gerade zwölf Jüngern recht erfassen will[12].

[10] a. a. O.

[11] Vgl. Philo, De fuga et inventione 183 (Cohn-Wendland, III, S. 150): *τέλειος ὁ ἀριθμὸς ὁ δώδεκα.*

[12] Man kann nicht auf die Aussendung der zweiundsiebzig Jünger (Lk 10, 1) als Gegeninstanz hinweisen, daß diese Zahl die Gesamtheit der

Eine weitere Frage ist, wie weit Jesus mit dieser Zwölfzahl nach rückwärts verwies, wie weit nach vorwärts. Es ist wesentlich für die Wahl, daß sich Jesus als Messias wußte und als Messias handelte. Als Messias Israels stand er im Brennpunkt des Alten Testamentes, dessen Lichtstrahlen sich alle auf ihn konzentrierten; alles, was es enthielt und aussagte, war irgendwie Vorbereitung und Vorbild auf ihn hin. So betrachtete er selbst mit seinem Volke das AT. Als Messias war sein gegebener Platz an der Spitze des Volkes, das er nach den Weissagungen und nach den Erwartungen seiner Zeit in eine neue, glücklichere Periode hinüberzuführen bestimmt war. Wenn er sich nun mit einem Gefolge von Zwölf umgab, so bedeutete dies einen Schritt in eben dieser Richtung; er legte damit den Grundstein zu einem neuen, glücklicheren Israel, und zwar analog zur Tatsache, daß Jakob mit seinen zwölf Söhnen den Grundstein zum Zwölfstämmevolk gelegt hatte.

Es ist ferner zu beachten, daß Jesus völlig frei war von was immer für nationalen Aspirationen. Wohl hat er, von Ausnahmen abgesehen (Mt 8, 5—13; 15, 21—28; Jo 4, 4 ff), sein ganzes Wirken auf sein Volk gerichtet und den Jüngern bei ihrer Aussendung das Feld ihrer Tätigkeit in der gleichen Weise beschränkt (Mt 10, 5—6). Aber niemand wird darin nationale Gesinnung in der landläufigen Bedeutung des Wortes erblicken. Man wird sich darum auch hüten müssen, die Symbolik der Zwölf, obschon anknüpfend an die nationale Geschichte Israels, national zu verengen, als ob ihre Bedeutung mit der Beziehung auf Israel erschöpft wäre. Mehr hierüber wird unten zu sagen sein.

Unsere Überlegung wird bestätigt durch das Wort von den zwölf Thronen. Sie sind als Richterstühle gedacht, auf denen die Zwölf als Richter sitzen sollten. Es ist bekannt, daß im Alten Israel, wie im ganzen Alten Orient, das Richten eine so auszeichnende Befugnis der Herrscher darstellte, daß z. B. Amos 2, 3 der „Richter" einfach den „Herrscher" bedeutet, in Os 7, 7 „Richter" als Parallelausdruck zu „Könige" steht. Damit war den Zwölf ihr Platz angewiesen im neuen Israel. Sie sollten im neuen Israel das sein, was die „Richter" im alten gewesen waren, die Fürsten und Führer des ganzen Volkes. Anders konnten die Zeitgenossen das Wort Jesu gar nicht auffassen. Durch ihre Erwählung zur Gruppe der Zwölf hatte Jesus also seine Jünger zur Teilnahme an seiner eigenen Richtergewalt, d. h. an seiner Regierungsgewalt bestimmt. Damit war ihnen ihr Platz an der Spitze des neuen Volkes Israel angewiesen[13]. Dies ist das nämliche Verhältnis zu Israel wie das-

Heidenvölker symbolisiere, ohne daß den 72 Jüngern Individualwert zukomme. Fürs erste ist diese symbolische Deutung sehr unsicher, und fürs zweite spielen die 72 lange nicht die Rolle wie die Zwölf, deren Namen allbekannt waren.

[13] Wenn Apg 10, 42 Jesus von Gott zum „Richter über Lebende und Tote" bestimmt worden ist, will das sagen, daß er die Herrschaft als Messias

jenige, welches ihnen in Analogie zu den zwölf Patriarchen zukommt, denn auch die Patriarchen konnte man sich nur denken als Führer und damit Richter ihrer Stämme.

Hier drängt sich die Frage auf, inwieweit die in Mt 19, 28 gezeichnete Stellung der Zwölf e s c h a t o l o g i s c h e n Charakter hat. Das Wort Jesu ist ohne allen Zweifel eschatologisch im strengen Sinn; aber ist damit auch schon der darin zutage tretende Charakter der Stellung der Zwölf eindeutig bestimmt? Wir streifen hier die in den letzten Jahrzehnten so heftig erörterte Frage nach der Eschatologie Jesu, müssen uns aber auf den in Frage stehenden Text beschränken.

In der Parallelstelle bei Lukas steht das Wort von den Thronen in anderem Zusammenhang als bei Mt. Dafür, daß sie treu bei Jesus ausgeharrt haben, verheißt er ihnen das, was wir nach dem soeben Gesagten umschreiben dürfen als die Herrschaft über ganz Israel, die sie am Ende der Weltzeit als ewigen Lohn innehaben werden (Lk 22, 28—30). Bei Mt steht das Wort von den Thronen in der Antwort, welche Jesus auf die Frage des Petrus gibt: „Wir haben alles im Stich gelassen und deine Nachfolge gewählt; was wird uns nun dafür zuteil werden?" (Mt 19, 27.) Darauf antwortet Jesus zuerst mit dem Wort von den Thronen, dann mit einer Verheißung, welche bei Mk und Lk die Antwort schlechthin darstellt: „Es gibt niemanden, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen (original Lk 18, 29: um des Gottesreiches willen) verließe, ohne jetzt schon, in dieser Weltzeit, Hundertfältiges dafür zu erhalten ... und in der künftigen Welt ewiges Leben" (Mk 10, 29—30; Lk 18, 29—30).

Durch seinen Einschub vom Wort über die zwölf Throne in die Verheißung vom Hundertfachen gibt Matthäus zu erkennen, daß man in jenem Wort nur eine Teilverheißung zu sehen hat, wie sie bei einer späteren Gelegenheit eben am Platze war.

Die Antwort in Mk und Lk (Mk 10, 28—30 = Lk 18, 28—30) mußte sich verschiedene Operationen gefallen lassen, um einerseits als ursprünglich gegenüber Mt (19, 27. 29), andererseits als *ex eventu* geformt gelten zu können[14]. In Wirklichkeit sprechen Mk-Lk mit dem Ausdruck „in dieser Weltzeit" und der Zweiteilung des Lohnes in einen zeitlichen und einen ewigen nur deutlicher aus, was auch Mt hat, insofern auch bei ihm die Schlußworte „und ewiges Leben" darauf hinweisen, daß das Vorauserwähnte vor der Endzeit, also in dieser Weltzeit zu erwarten sei. Übrigens bricht sich die Erkenntnis, daß Jesus und mit ihm das ganze NT nicht an das sofortige Weltende mit seiner Parusie, sondern an eine unbestimmbar lange Zeit zwischen der Gegenwart und dem Ende gedacht habe, auch in der nichtkatholischen Forschung immer mehr Bahn[15].

---

erhalten hat, also König geworden ist. Im Sinne von „Führer", „Fürst" wird *ἡγεμών* in Apg 13, 20 angewendet, wie in Jdc 2, 16 und Ruth 1, 1. Dieser Gedanke hätte im Artikel ›*ῥίπτειν*‹ (B ü c h s e l) im Theol. Wörterbuch III, S. 922 f Beachtung verdient. Für Mt 19, 28 ergibt seine Anwendung einen zutreffenden Sinn. Wenn es sich nur um ein Richten im technischen Sinne handelt, wird ein vorübergehender Akt genannt, in welchem der Gedanke der Vergeltung für die treue Nachfolge Jesu viel weniger zur Geltung kommt, als wenn mit „Richten" das ewige „Herrschen" mit Christus im Reiche seiner Herrlichkeit gemeint ist.

[14] Vgl. E. K l o s t e r m a n n, Das Markusevangelium (Handbuch z. NT 3, 3. Aufl.; 1936), S. 105, zu Mk 10, 29.

[15] Vgl. O. C u l l m a n n, Christus und die Zeit (1946).

Wir sind daher berechtigt, diese Anschauung auch für unser Problem dienstbar zu machen. Jesus hat, wie oben gezeigt, den Zwölf als solchen eine hervorragende Stellung angewiesen lange vor Ablauf der Jetztzeit, und dann diese Stellung in ihrer eschatologischen Verklärung geschildert. Es ist unmöglich, zwischenhinein einen Hiatus zu setzen in dem Sinn, daß ihre Funktion als die Zwölf mit seinem Tode bis auf weiteres erlosch, um erst bei seiner Parusie wieder aufzuleben. Vielmehr bedeutete die Wahl der Zwölf, so wie alle Worte und Handlungen Jesu in bezug auf die Zwölf, zunächst eine Vorbereitung für sie in Hinsicht auf die Zwischenzeit zwischen seinem Weggang und seiner Parusie. Ihre endzeitliche Funktion des Herrschens und Richtens darf daher nur als krönender Abschluß dieser Funktion betrachtet werden; nur in diesem Sinn ist sie eschatologisch im strengen Sinn des Wortes.

Ehe wir weiterfahren in der Untersuchung nach der Bedeutung der Zwölf, sei hier noch zur Bekräftigung des bereits Gesagten auf Mt 16, 18—19 hingewiesen, obschon uns diese Stelle noch einmal beschäftigen wird.

K. L. Schmidt[18] untersucht die Möglichkeiten, die Jesus im Aramäischen als Gegenwert für ἐκκλησία zur Verfügung standen, und kommt zum Schluß, daß *keništa* der Gleichwert sei, weil nur von diesem Wort aus das Bild vom Bauen durchgeführt erscheint (*keništa* = Versammlung, Versammlungshaus). Dieser Folgerung wird man beipflichten. Der Bau wird von Jesus auf dem Felsen aufgeführt werden, zu dem er den Simon ernennt. Die feierliche Nennung seines Namens setzt dies außer Zweifel; die von Jesus in Aussicht gestellten Prärogativen sollen allein dem Simon unter allen Zwölf zuteil werden. Trotzdem bleibt zu beachten, daß Jesus die Schicksalsfrage „Für wen haltet ihr mich?" nicht bloß an Simon, sondern an die Zwölf gerichtet und daß Simon in ihrem Namen geantwortet hat; was er von Jesus bekannte, war der Ausdruck dessen, was sie alle empfanden.

Außerdem ist zu erwägen, daß „mein Vater, der im Himmel ist", gerade in der damaligen Lage nicht allein auf Simon besonderen Einfluß ausübte, sondern auch die innere Haltung der Zwölf — wenn wir von Judas absehen — bestimmte. Aus eigener Kraft wären sie nicht imstande gewesen, dem Masseneinfluß zu widerstehen und gegen die allgemeine und laut geäußerte Volksmeinung zu Jesus als dem Messias zu stehen. Johannes hat das später bezeugt, wenn er die Worte Jesu anführt: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, mein Vater ziehe ihn (zu mir)" (Jo 6, 44), und „Mir hast du sie gegeben" (17, 6).

Damit ist nahegelegt, daß die Antwort Jesu, unbeschadet dessen, was dem Simon ausschließlich zuerkannt wurde, auch eine Anerkennung der Treue der Zwölf bedeutete, wenngleich es schwierig, vielleicht unmöglich ist, aus den an Simon gerichteten Bildworten jene Werte klar herauszustellen, welche den Zwölfen zukamen. Der von Jesus begnadete Simon war nicht nur einer aus ihnen, sondern war eins mit ihnen. War er allein „der Fels", so nahmen doch die übrigen aus der Zwölfergruppe irgend welchen Anteil an der Funktion als Fundament, die Simon in seiner Eigenschaft als der Fels ausüben sollte. Daß diese Deutung nicht abwegig ist,

[18] K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums: Festgabe für Adolf Deissmann (1927), S. 258—319, bes. S. 288—90.

ergibt sich aus zwei andern Zeugnissen. Jesus richtete später das eine der zu Simon gesprochenen Bildworte an die ganze Gruppe: „Was immer ihr (Plural) auf Erden binden werdet" etc. (Mt 18, 18 = 16, 19). Ferner sieht der Seher auf Patmos die Namen aller Zwölf auf den Fundamenten des himmlischen Jerusalem geschrieben (Apok 21, 12). Das ist nicht erklärlich, wenn die Zwölf nicht nach der Überzeugung der Urkirche irgend welchen Anteil an der Funktion des Fundamentes besaßen, welche dem Simon als „dem Fels" per eminentiam zukam.

Diese Funktion als Fundament der Kirche Jesu, d. h. des neuen Israel, ist im wesentlichen identisch mit der Funktion, die den Zwölf eignete, insofern in ihnen das alttestamentliche Vorbild erfüllt wurde, welches mit den zwölf Stammvätern Israels gegeben war. Allerdings tritt im Bild vom Fundament das Individuell-Persönliche nicht hervor. Man beschreibt diese Funktion nicht genügend, wenn man die Zwölf nur als die Erstlinge und den Anfang der Kirche Jesu bezeichnet. Es fehlt daran ein wesentlicher Zug, den sowohl ihre Analogie zu den zwölf Patriarchen, wie auch zum Fundament des Baues unverkennbar enthält. Die Beziehung der Patriarchen zu den zwölf Stämmen und des Fundaments zum Bau der Kirche ist die der Ursächlichkeit, wenngleich in verschiedener Rücksicht. Vom Fundament leitet sich die Festigkeit und Dauer des Baues ab, die Patriarchen waren die Schöpfer des Zwölfstämmevolkes, die Quelle seines Lebens und seiner Existenz. Darum fordern beide Bilder, daß man auch die Beziehung der Zwölf zum neuen Israel als Ursächlichkeit fasse. Sie waren die Erstlinge der Kirche, durch deren Einwirkung sich ihr alle nachfolgenden Glieder anschließen und zu ihrem Aufbau zusammenfügen sollten. Die Art dieser Ursächlichkeit genauer bestimmen hieße den Umfang dieses Aufsatzes sprengen.

Aus der Beziehung der Zwölf zu den zwölf Patriarchen und durch sie zum Zwölfstämmevolk ergibt sich zwingend, daß ihre Zahl geschlossen ist nach oben und nach unten. Gerade wegen der symbolischen Beziehung zu den mit Namen bekannten zwölf Patriarchen wird die Zahl Zwölf der Jüngergruppe zu einer wirklichen, mathematischen Zahl. So wie jedes Wegnehmen oder Addieren ihr Wesen ändert, so verliert sie dadurch auch ihren Symbolgehalt.

Von hier aus begreift sich zunächst, warum die Zahl Zwölf durch die Wahl des Matthias aufgefüllt werden mußte. Die Bedeutung, welche Jesus an sie geknüpft hat, wäre vereitelt worden und ihre Symbolkraft verschwunden, wenn bei der eigentlichen Gründung seines messianischen Reiches durch die Sendung des Hl. Geistes nur elf statt der vollen Zwölfzahl an auserwählten Jüngern vorhanden gewesen wären. Aus dem gleichen Grunde, d. h. wegen der mit der Zwölfzahl beabsichtigten Symbolik war es ausgeschlossen, daß jemals ein Dreizehnter oder Vierzehnter als gleichwertig zu den Zwölf hinzutreten konnte. Selbst Jesus konnte nicht

auf der Symbolik der Zwölfzahl bestehen und gleichzeitig den Zwölfen einen andern als gleichwertig beifügen. Deshalb kann auch Paulus niemals mit Recht den Zwölf beigezählt werden, und seine Beziehung zur christlichen Gemeinschaft ist immer als wesentlich verschieden von jener der von Jesus auserwählten Zwölf zu betrachten.

Für die Ausschließlichkeit der Zwölf, wie auch allgemein für ihre Bedeutung sprechen die sog. Apostelkataloge. Zu sehr wird in den Kommentaren auf die Verschiedenheiten hingewiesen, die sie aufweisen, zu wenig auf ihre wesentliche Identität.

Daß Simon Petrus stets am Anfang steht und der Verräter Judas am Schluß, ist leicht erklärlich. Aber neben dieser Übereinstimmung ist ebenso wichtig, daß in allen vier uns erhaltenen Katalogen Philippus an fünfter, Jakobus Alphaei an neunter Stelle stehen, d. h. daß sie mit Simon Petrus die rhythmisch am stärksten betonten Punkte einnehmen. Denn durch die so fixierten Namen gliedern sich alle Kataloge in drei gleiche Einheiten zu je vier Namen, deren mündliche Aufzählung automatisch nach dem Rhythmus „éins, zwei, drei, vier; éins, zwei, drei, vier" verlief[17]. Dieser Beobachtung tritt ergänzend zur Seite, daß die Namen der drei Vierheiten nirgends ineinander übergehen, obschon die in einer Vierheit an zweiter, dritter oder vierter Stelle Stehenden die Reihenfolge mitunter vertauschen.

Das erklärt sich am natürlichsten daraus, daß der Katalog zum festen Bestand der mündlichen Tradition gehörte lange bevor das erste Evangelium niedergeschrieben wurde. Der Einfluß dieser Tradition war so stark, daß die rhythmische Urform auch in den späteren Evangelien und in Apg beibehalten wurde, ungeachtet mancher redaktionellen Änderungen. Die traditionelle Bindung war offenbar zu stark, als daß sich diese Änderungen auf die Gesamtstruktur des Katalogs hätten erstrecken dürfen.

Um dieser Struktur ihr unverlierbares Gefüge zu geben, bedurfte es geraumer Zeit, so daß die Form des Katalogs, wie er bei der Abfassung von Mk vorlag, d. h. Ende der Fünfzigerjahre, bereits altes Traditionsgut gewesen sein muß. Man wird mit seiner Entstehung in die Vierzigerjahre zurückgehen dürfen. Andererseits hätte es keinen Sinn gehabt,

[17] Die vier Namenreihen in Mt 10, 2—4; Mk 3, 16—19; Lk 6, 14—16 und Apg 1, 13 nach dieser Reihenfolge untereinander gestellt, und mit Auslassung aller Zusätze und Verbindungspartikeln, ergeben folgendes Bild:

Mt	1.	Simon (Petrus)	Andreas	Jacobus	Johannes
Mk		Simon (Petrus)	Jacobus	Johannes	Andreas
Lk		Simon (Petrus)	Andreas	Jacobus	Johannes
Apg		— Petrus	Johannes	Jacobus	Andreas
Mt	5.	Philippus	Bartholomäus	Thomas	Matthäus
Mk		Philippus	Bartholomäus	Matthäus	Thomas
Lk		Philippus	Bartholomäus	Matthäus	Thomas
Apg		Philippus	Thomas	Bartholomäus	Matthäus
Mt	9.	Jacobus Alphaei	Thaddäus	Simon Kanan.	Judas Iskarioth
Mk		Jacobus Alphaei	Thaddäus	Simon Kanan.	Judas Iskarioth
Lk		Jacobus Alphaei	Simon Zelot.	Judas Jacobi	Judas Iskarioth
Apg		Jacobus Alphaei	Simon Zelot.	Judas Jacobi	—

die Aufzählung der Namen zu fixieren und der Überlieferung einzuverleiben, solange männiglich die Zwölf persönlich oder mittelbar kannte. Erst als örtliche Distanzen dies unmöglich machten, also jedenfalls nach der Ausdehnung, welche die Christenheit infolge der Stephanusverfolgung (36/37 n. Ch.) gewann, war die Zeit zur Bildung des Katalogs gekommen[18].

Der Grund dazu ist nicht schwer zu erkennen. Offenbar sollte jeder Gläubige die Zwölf mit Namen kennen, und dies wegen der einzigartigen Bedeutung, die ihnen zukam, eine Bedeutung, welche sie nicht nur für die ganze Gemeinschaft, sondern auch für jeden einzelnen besaß, der an Jesus als den Messias glaubte. Hätten die Zwölf ihre Bedeutung später mit andern geteilt, so wäre es wohl nie zur Bildung des Katalogs, sicher nicht zu seiner universalen Verbreitung gekommen. Denn die Funktion, welche die Zwölf zuerst allein ausübten, wäre bald auch von andern Personen ausgeübt worden, die den örtlich entfernt wohnenden Christen näherstanden, und das hätte die Zwölf bei ihnen bald zu relativer Bedeutungslosigkeit herabgedrückt[19]. Daß dem nicht so war, daß also den Zwölf als solchen keine Rivalen erstanden sind, bezeugt die Tatsache, daß die Liste ihrer Namen zum unveräußerlichen Stück der Tradition geworden ist. Sie bezeugt die Bedeutung und die Ausschließlichkeit der Zwölf[20].

In diesem Zusammenhang sei schließlich noch auf Apk 21, 14 hingewiesen, wo „die zwölf Apostel des Lammes" genannt werden. J. B. Light-

[18] In Mt 10, 2 wird die Terminologie dieses Evangeliums durchbrochen: nur hier ist die Rede von den „zwölf Aposteln", die unmittelbar vorher in v. 1 „die zwölf Jünger" heißen. Sonst kommt der Name „Apostel" in Mt nicht vor. Vv. 2—4 enthalten die Namen der Zwölf; v. 5 kann sowohl als Weiterführung von v. 1 wie von vv. 2—4 verstanden werden: „Diese zwölf sandte Jesus". Aus der Verschiedenheit der Terminologie scheint der Schluß berechtigt, daß das Mt-Evangelium ursprünglich, d. h. so wie es aus der Hand des hl. Matthäus hervorging, den Katalog vv. 2—4 nicht enthalten hat, sondern daß ihn der Übersetzer und Bearbeiter hineingesetzt hat. Gute Gründe sprechen dafür, daß Matthäus sein Evangelium Anfang der Vierziger Jahre geschrieben hat. All das stimmt gut zu obiger Ausführung, indem nämlich damals der Katalog erst im Werden war, d. h. noch nicht einen festen Platz in der mündlichen Tradition besaß. Daher wohl sein Fehlen im hebr. Mt. — Dieser zeitliche Ansatz des hebr. Mt schließt natürlich die Zweiquellen-Theorie aus. Aber diese Stellungnahme ist vielleicht doch nicht so irrig, wie sie unmodern ist.

[19] Vielfach schließt man aus dem Schweigen der Apg über die meisten Mitglieder der Zwölfergruppe, daß sie schon bald ohne Bedeutung gewesen seien. So schrieb neulich Hans v. Campenhausen, daß sie „Petrus ausgenommen, unseres Wissens keine Mission getrieben haben, sondern ihren Beruf, wie es scheint, vielmehr darin sahen, nicht von Jerusalem zu weichen und hier auf das kommende Gottesreich zu warten und vielleicht schon zu repräsentieren". Der urchristliche Apostelbegriff: Studia Theologica, I, fasc. 1/2 (Lund 1948), S. 106. Abgesehen davon, daß dies ein etwas langweiliger Beruf gewesen wäre, sei auf E. v. Dobschütz, Probleme des Apostolischen Zeitalters (1904), S. 44, verwiesen, sowie auf die Möglichkeiten, welche sich für die Missionstätigkeit aus der Chronik von Arbela für das 1. Jh. ergeben.

[20] Da die Kataloge der Evangelien die Wahl der Zwölf durch Jesus erzählen und jener der Apg als Einleitung zur Wahl des Matthias dient, fehlt natürlich der Name Matthias.

f o o t meint, es sei ebenso ungereimt, diese Zwölf buchstäblich zu fassen wie die Zwölftausend der Besiegelten, die von jedem der zwölf Stämme Israels auserwählt worden sind[21]. Das trifft aber neben die Sache. Die 144.000 Besiegelten aus den zwölf mit Namen aufgezählten Stämmen Israels sind ein Bild, eine Schau, die nicht mehr und nicht weniger zeigte. Als Bildmaterial haben die 12 × 12.000 ebenso buchstäblichen Wert wie die zwölf Stämme Israels. Die Frage kann nur sein, was damit versinnbildet werden soll. So in Bezug auf Apk 21, 14. Der Seher beschreibt eine altorientalische Stadt (vv. 12—14), deren Typus in China noch häufig anzutreffen ist. Die nach den vier Himmelsrichtungen ausgerichteten Seiten der Umfassungsmauer sind durch Tore unterbrochen, und zwar, weil die apokalyptische Stadt von ganz besonderem Ausmaß ist, statt durch eines, durch drei auf jeder Mauerseite[22]. Jedes der zwölf Tore wird durch einen eigenen Torgeist bewacht, deren also auch zwölf sind. „Und die Stadtmauer ruht auf zwölf Fundamenten, auf denen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes stehen." Diese Angaben sind alle gleich buchstäblich zu verstehen wie das Gesamtbild; auch die zwölf Apostel des Lammes sind nach Zahl und Wesen buchstäblich verstanden, insofern sie eben zur Bildhälfte gehören. Welche Idee der Seher mit diesem Zug an seinem Gemälde andeuten will, ist eine andere Frage, die der Realität der Bildhälfte nicht im Wege steht. Wäre die Zwölfzahl im Bild nicht wirklich gemeint, so würde der Seher etwas bereits Symbolhaftes zum Symbol für etwas Weiteres einsetzen, was nicht anzunehmen ist. Er kennt also zwölf, und nur zwölf, Apostel des Lammes, „die" Zwölf der Evangelien und der Apg. Seine Ausdrucksweise ist deswegen bedeutsam, weil der große Paulus seine Bahn längst ruhmvoll zu Ende gelaufen hatte, als die Apk geschrieben wurde. Trotzdem bleibt die alte Zwölfzahl auch für den Apokalyptiker geschlossen: Paulus hat keinen Platz neben ihr als gleichwertiger Dreizehnter[23].

Wir haben oben dargelegt, daß die Wahl der Zwölf zwar in symbolischer Anknüpfung an die zwölf Patriarchen, aber wesentlich im Hinblick auf das zukünftige neue Israel vorgenommen worden ist. Die Geschichte des Apostelkataloges ist geeignet, diesen letzteren Gesichtspunkt in etwa aufzuhellen, wenngleich es sich zunächst um die Anschauung der Urkirche handelt. Es ist nicht zu übersehen, daß die Namen der Zwölf nicht nur innerhalb der Judenchristenschaft verbreitet, sondern darüber hinaus zu den Heidenchristen getragen wurden. Für solche schrieb Lukas seine beiden Bücher, in denen er jedesmal diese Liste einfügte. Für Heidenchristen ist auch Mk geschrieben worden, der sie gleichfalls hat[24]. Diesem Umstand verdanken wir ja gerade die Erhaltung des Apostelkatalogs. In diesem Vorgehen spiegelt sich die Anschauung wieder, welche die Urgemeinde von der Bedeutung der Zwölf besaß. Bei den Heidenchristen fiel es schwerlich ins Gewicht, welche Beziehung die Zwölfzahl zu Israel hatte; wohl aber sahen sie in den zwölf Männern des Katalogs Personen von einzigartiger Autorität für sich und die ganze Kirche. Wir stoßen also hier auf ihre Bedeutung, insofern sie von jeder Bezugnahme

[21] Saint Paul's Epistle to the Galatians (1892), S. 95.
[22] Selbst die Riesenstadt Peking hatte ursprünglich nicht auf jeder Seite drei, bzw. vier Tore. Das Normale ist ein einziges Tor nach jeder Richtung.
[23] Das Schweigen der Stelle über Paulus ist bezeichnend, das Schweigen über Petrus nicht, weil dieser ja zur Gruppe der Zwölf gehört.
[24] Zum Fehlen der Liste im hebr. Mt siehe Anm. 18.

nach rückwärts losgelöst erscheint. Zweifellos spiegelt sich darin nicht alles, was Jesus mit der Wahl der Zwölf hat sagen wollen; aber soviel dürfen wir folgern, daß die Bedeutung der Zwölf in der Hauptsache so sehr aus der Blickrichtung nach vorwärts zu gewinnen ist, daß die Beziehung nach rückwärts, auf das nationale Israel zu, nahezu ohne Belang ist, wenigstens für die historische Entwicklung, wie sie von Jesus ab erfolgte. Wir lenken damit wieder in die Linie ein, auf der wir begonnen haben, die Bedeutung der Zwölf in etwa klarzustellen.

Mit der Symbolik der Zwölf gedachte Jesus in keiner Weise, das einmal Dagewesene zu repristinieren. Ihm ging es nicht um die Wiederherstellung des Israel *κατὰ σάρκα*, wie Paulus es nennt (1 Kor 10, 18); wenn er auf ein neues Israel lossteuerte, ging es ihm um wesentlich Höheres, um ein Israel g e i s t i g e r Art.

Schon der Täufer hatte mit glücklicher Wahl des Bildes auf das geistige Israel hingewiesen, als er zu den Nationalgesinnten sagte: „Ich versichere euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen da Kinder erwecken" (Mt 3, 9). Jesu Augenmerk war nicht weniger als das des Täufers auf ein geistiges Israel gerichtet; doch hat er nie etwas gegen die leibliche Abstammung von Abraham gesagt, selbst dann nicht, wenn sie gegen ihn ins Feld geführt wurde. Ohne sie als ganz wertlos zu bezeichnen, hat er nur betont, daß mit der leiblichen notwendig die geistige Kindschaft Abrahams verbunden sein müsse, d. h. die Gesinnung, wie sie Abraham gehabt hatte, wenn jemand aus dem Volke Israel Anteil am Messias haben wolle; für sich allein freilich war ihm die leibliche Abstammung von Abraham wertlos. Wenn uns Johannes im vierten Evangelium dies auch in seinen eigenen Worten berichtet, so hat er doch unzweifelhaft den Sinn Jesu richtig wiedergegeben (Jo 8, 33—40).

Wir finden diesen Sinn auch in den Synoptikern. Bei Mt steht der Spruch: „Ich sage euch: Viele werden vom Osten und Westen kommen und sich im Himmelreich mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische legen, während die Söhne des Reiches hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen" (Mt 8, 11; vgl. Lk 13, 28—29). E. K l o s t e r m a n n bemerkt hiezu: „Das Herzukommen der Heiden ist schon alttestamentlich, und von Heidenmission scheint nicht die Rede zu sein"[25]. Da es sich für uns hier zunächst nicht um solche Heidenmission handelt, brauchen wir auf die letzte Bemerkung nicht einzugehen. Bezeichnend für Jesu Sinn ist auch, daß die Frau, die achtzehn Jahre lang an einer Krankheit gelitten hatte (Lk 13, 10—16), und der Zolleinnehmer Zachäus (Lk 19, 9), die erbarmende Liebe Jesu erfahren, weil sie Nachkommen Abrahams sind, wobei aber zu verstehen ist: Nachkommen Abrahams, welche sich in Demut dem Herrn hingeben; denn rein physische Nachkommenschaft Abrahams ist in den Augen Jesu ohne Wert. Für ihn kommen nur solche Menschen in Betracht, die, wie der Centurio von Kapharnaum, gläubiges Vertrauen zu Jesus zeigen (Mt 8, 10; Lk 7, 9). Haben die Juden solche Hingabe, so wird ihnen die Kindschaft Abrahams zum Segen; hat sie ein Heide, so macht sie ihn zum geistigen Kind Abrahams und er gewinnt ebenso Anteil am Messias. Jesus war es nur um ein geistiges Israel zu tun; er war gekommen, um die leiblichen Nachkommen Abrahams mit diesem Geist zu erfüllen und um sich zu scharen als ihren geistigen Messias (vgl. Mt 23, 37; Lk 13, 34). Nur unter dieser Bedingung sollte Israel den ihm seit alters verheißenen neuen glücklicheren Zustand erleben.

[25] E. K l o s t e r m a n n, Das Matthäusevangelium (Handb. z. NT 4, 3. Aufl.; 1938), S. 75. Vgl. A. v. H a r n a c k, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 4. Aufl. I (1924), S. 44.

Nachdem dies der umfassende Plan Jesu war, muß man logischerweise auch seine Auswahl der Zwölf in diesem Lichte betrachten. Was die zwölf Patriarchen als Ausgangspunkt für das leibliche Israel bedeutet hatten, sollten jene für das geistige sein. Damit fügt sich ihre Wahl sinnvoll in den großen Plan Jesu ein; mit ihr unternahm Jesus einen bedeutsamen Schritt zu seiner Verwirklichung. Der Plan war bedeutsam und erhaben genug, daß Jesus diesen Schritt in heißem Flehen zu seinem Vater eine ganze Nacht lang durchbetete; mit der feierlichen Handlung der Wahl begann er, ihm konkrete Gestalt zu geben.

Leider wissen wir nicht, bis zu welchem Grade Jesus sein geistiges Messiasreich auf die leiblichen Nachkommen Abrahams aufbauen wollte. Was dagegen die Evangelien deutlich machen, ist das Fehlschlagen seines Planes. Jesu ursprüngliche Absicht scheiterte am Unglauben seines Volkes. Der Wendepunkt ist klar und eindeutig gezeichnet in Mt 16, 13—20 Par. Jesus zieht die Bilanz aus seinem bisherigen Wirken, und die Zwölf müssen feststellen, daß ihm bei aller Achtung, die man ihm zollt, die Anerkennung als Messias versagt bleibt. Darauf stellt Jesus die Entscheidungsfrage an sie selbst: „Für wen haltet ihr mich?" oder, wie es Johannes schärfer und psychologisch tiefer formuliert: „Wollt auch ihr von mir weggehen?" (Jo 6, 67). Von diesem Hintergrund hebt sich die Antwort des Simon in ihrer ganzen Wucht und Bedeutung ab: „Du bist der Messias Gottes" (Lk 9, 20)[26].

Man hat allmählich erkannt, daß Jesus auch nach Mk und Lk eine Antwort gegeben haben muß vom Format der in Mt 16, 18—19 aufbewahrten. Denn die von allen Synoptikern berichtete Anerkennung Jesu als Messias durch Simon, ausgesprochen im Namen aller Zwölf, und zwar als Entscheidung auf eine Frage von unabschätzbaren Konsequenzen, muß eine Spannung erzeugt haben, welcher die im Mk- und Lk-Bericht unmittelbar anschließende Verhaltungsmaßregel gegenüber dem Volke in keiner Weise gerecht wird. Weisen wir kurz hin auf die durchaus semitische Färbung von Mt 16, 18—19, die für das hohe Alter dieser Verse zeugt, auf die geschlossene strophische Form[27], wodurch der gemeinsame Ursprung aller ihrer Teile gewährleistet wird[28], und auf die Unmöglichkeit, daß ein Judenchrist, einzig gestützt darauf, daß Jesus dem Simon den Namen Kepha-Petrus beigelegt hat, die kühnen Sätze des Logions erdichtet haben sollte, die in ihrer Bildersprache für Orientalen viel mehr Rechtskraft enthalten, als wir Westliche in Bildausdrücken

[26] Gegenüber dem an sich primär altertümlich anmutenden „der Messias Gottes" (Lk) ist das bloße „der Messias" (Mk 8, 29) eine Vereinfachung, „der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16, 16) eine Verdeutlichung.

[27] Vgl. C. F. Burney, The Poetry of Our Lord (1925), S. 117. Die hebr. Form (Delitzsch) gliedert sich unschwer in derselben Weise wie die von B. gegebene aramäische.

[28] Formender Einfluß der Tradition oder des Matthäus ist nicht ausgeschlossen. Das ist wahrscheinlich auch für Rhytmus und Strophik anzunehmen; diese Seite der evangelischen Überlieferung ist noch nicht erforscht. — Die Echtheit der Stelle wird von der nichtkatholischen Forschung immer mehr anerkannt; vgl. F. M. Braun O.P., Neues Licht auf die Kirche, S. 85,

zu empfinden vermögen — all das reiht Mt 16, 18—19 in die Reihe der historisch glaubwürdigen Worte Jesu ein.

Mit seiner Antwort an Simon Petrus, wenngleich sie zunächst ein Versprechen darstellte, unternahm Jesus die Ausführung des neuen Planes, zu dessen Änderung ihn die ablehnende Haltung seines Volkes zwang. Diese Änderung war nicht radikal. Trotzdem ihn sein Volk als Messias verwarf, verwarf er es nicht als sein Volk; es ist uns kein Wort solchen Inhaltes überliefert. Er fuhr buchstäblich bis zu seinem letzten Atemzug am Kreuz fort, um es zu werben; die Gerichtsworte, die er gegen sein Volk aussprach, sind, abgesehen etwa von der Vorhersage der Tempelzerstörung und was ihr voraufgehen sollte[29], eschatologisch, Voraussagen der Folgen ihres Unglaubens, Drohungen für die Zukunft, ob er das Volk nicht doch noch zur Einsicht bewegen könnte. Offenbar behielten die alttestamentlichen Verheißungen für Israel in seinen Augen nach wie vor ihre Kraft. Und doch kam es zu einer sehr bedeutsamen Änderung. Israel wollte sich ihm in der Stunde der Entscheidung nicht anschließen. Diese Stunde war angebrochen und Jesus war entschlossen, nach dem Willen seines Vaters (Mt 16, 17) mit dem Bau seiner Kirche zu beginnen. Freilich war nun Israel als Fundament oder Instrument, oder wie immer er es hatte einbauen wollen, für sein Reich nicht zu verwenden. Daher wählte er ein anderes Fundament, Simon, einen aus den Zwölf, und in ihm die Zwölf. Darin lag ein Teil des unerhört Neuen in seiner Antwort[30].

Aber wir dürfen den andern Teil nicht übersehen, der gerade durch den Hintergrund sichtbar wird, auf dem das Bekenntnis und die Antwort stehen. Jesus will seine Kirche bauen, obwohl er dazu sein Volk nicht heranziehen kann. Ohne auf Israel zu verzichten, denkt er offensichtlich an andere „vom Osten und Westen", d. h. an die Heidenvölker, für die er nun das Tor zu seinem Reich aufschließt. Denn für jemand muß sein Reich doch gegründet, seine Kirche gebaut werden. Daher liegt der Universalitätsgedanke unausgesprochen, und doch unverkennbar in seiner Antwort an Petrus enthalten[31]. Die Heiden würden das geistige Israel werden anstelle des leiblichen und nationalen, das sich zur Geistigkeit

[29] Vgl. Mt 24, 2 Par.; 15—21 Par.; 21, 41 Par. (?)

[30] Paulus gibt dem durch die Verwerfung Jesu als des Messias heraufbeschworenen Judenproblem eine Lösung, die sich gut in Jesu Denken und Handeln einfügt. Weil Gottes Wort nicht vereitelt werden kann, hat Gott an Stelle der Juden die Heiden berufen. Das ist die unmittelbare Lösung des Problems. Darüber hinaus behalten aber die göttlichen Verheißungen ihre ursprüngliche Gültigkeit (vgl. Röm 9, 4—5; 10, 1; 11, 1—2; 11, 29). Daher schaut Paulus im Dämmer der Zukunft, wie Israel doch noch als Volk einmal durch seinen Anschluß an Jesus gerettet werden wird (11, 25—32) und der Kirche zum Segen gereicht (Röm 11, 12).

[31] Biblisch-theologisch läßt sich die alttestamentliche und paulinische Auffassung vom „Rest" (Röm 11, 4—7) auf die Zwölf anwenden, wie das öfter geschieht. Aber in der überlieferten Lehre Jesu spielt dieser Gedanke keine Rolle.

nicht aufschwingen wollte. Für die so umgeformte Christusgemeinde sollte Petrus mit den Zwölf das Fundament sein. Damit wurden die Bindungen, welche durch die Zahl Zwölf nach rückwärts geknüpft waren, fast nur mehr Erinnerungen, während die ganze Bedeutsamkeit der Zwölfergruppe über Israel hinweg auf die Heidenvölker ausgerichtet wurde. Sobald diese Gedanken erfaßt wurden, mußte es zur Bildung einer universalen Kirche kommen, selbst wenn Jesus keinen ausdrücklichen Missionsbefehl erteilte, und er die Zwölf nicht ausdrücklich zu Aposteln ernannte. Wenn also später die Heidenchristen den Zwölf eine einzigartige Bedeutung zuschrieben, ohne auf Israel zu reflektieren, so entsprach dies, wenn nicht dem Gesamtplan Jesu, so doch dem Heilsplan, insoweit er zunächst zur Verwirklichung kam. Die nach Jesu Hingang einsetzende Entwicklung ließ übersehen, daß dem Volk Israel als dem Volk der Verheißung die Türe nicht geschlossen worden war, sondern immer noch offen stand, wie sie auch heute noch offen steht.

Diesen Überlegungen liegen zwei Voraussetzungen zu Grunde. Jesus erkannte die Tragweite seiner Worte; dazu bedurfte es kaum mehr als einer klaren Intelligenz. Die zweite Voraussetzung ist, daß die älteste Tradition Worte Jesu weitergeleitet hat, die sie zunächst nicht ganz erfaßte. Die Geschichte der apostolischen Zeit zeigt, wie viele Anregungen von außen nötig waren, um die Schleier einen nach dem andern von ihrem Inhalt wegzuziehen. Nur unter diesen Voraussetzungen ist eigentlich auch Paulus verständlich. Er war kein Neuerer und wollte es nicht sein. Träfen diese Voraussetzungen nicht zu, so hätte er mit seiner Theologie der Heidenbekehrung, deren Urheber er überhaupt nicht war, nicht jenen Anklang gefunden, den er bei den einsichtigeren Männern aus den Judenchristen unleugbar gefunden hat. Durch den Umsturz aller Tradition wäre ihm ein Widerstand erwachsen, viel prinzipieller und schärfer, als all das war, was er an Gegnerschaft tatsächlich verkosten mußte; er wäre nicht der große Apostel, sondern der große Kirchenfeind und Häresiarch geworden.

Die Bedeutung der Zwölf als Zwölf liegt also darin, daß sie in Analogie zur Stellung, welche die zwölf Patriarchen für das irdische Israel als die leibliche Nachkommenschaft Abrahams hatten, die Stellung des Fundamentes und Ausgangspunktes für das neue, geistige Israel einnehmen sollten. Die Ausschließlichkeit ihrer Zahl beruht zunächst in eben dieser symbolischen Beziehung zu den zwölf Patriarchen und wird weiter dadurch verstärkt, daß Jesus und die Urkirche das zu gründende, bzw. gegründete Gottesreich, die Kirche, unentwegt als das wahre Israel betrachtet und bezeichnet haben. Durch die Wendung, welche Jesus seinem Heilsplan geben mußte, wurde ihre Bedeutung zu einer solchen unmittelbar universalen Charakters.

In diesen Folgerungen liegt die Antwort, die der eingangs gestellten Frage genügt; aber sie sind des Ausbaus fähig. Wenn

wir die Zwölf als das Fundament und den Ausgangspunkt der Kirche bezeichnen, sprechen wir in Bildern, welche ebenso nach Erläuterung verlangen wie die Bildworte Jesu, die wir erwähnt haben, das Bild von den Thronen, vom Felsengrund. Um sie zu deuten, müßte vor allem der Apostelbegriff zum Vergleich herangezogen werden, aber auch andere Funktionen, die wir schon in den ersten Jahrzehnten in der Kirche ausgeübt finden. Diese delikate Aufgabe überschreitet den Rahmen unserer Studie. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß bezüglich der Bildreden Jesu stets zu fragen ist, wie weit sie Einmaliges und Ausschließliches wie die Funktion der Zwölf als Fundament der Kirche, wie weit sie darüber hinaus auch noch Dauerndes, allzeit Bleibendes aussprechen. Sodann wird es dem Leser nicht verborgen geblieben sein, daß wir für den Begriff der Zwölf als solcher den Gedanken des Apostolats nicht herangezogen haben. Es ist an sich denkbar, daß Jesus seinen erwählten Jüngern die Funktion der Zwölf übertrug, ohne sie zu Aposteln zu machen, so wie es andrerseits Apostel gab, die nicht zu den Zwölf gehörten; der größte unter ihnen war Paulus. Wenn Jesus die Zwölf tatsächlich auch zu Aposteln machte, bedeutete das wohl die Art und Weise, wie sie ihre Funktion als die Zwölf zur Auswirkung bringen sollten.

II. Das Motiv der Wahl

Ehe wir uns der Frage nach dem Motiv oder unmittelbaren Beweggrund der Wahl zuwenden, empfiehlt es sich, einen Blick auf das literarkritische Problem von Apg 1 zu werfen.

Apg 1, 1—11 ist kein durchlaufender Bericht. Vv. 1—2 dienen als Überleitung vom Lk-Evangelium zur Apg und als Einleitung zu dieser; vv. 3—11 sind, so wie der Text liegt, die Ausführung zu v. 2, daher die Anknüpfung v. 3 *οἷς καί*, „Ihnen nämlich". Die mit v. 3 beginnende Darlegung setzt sich trotz des Übergangs von der indirekten in die direkte Redeform[32] bis zum Ende von v. 5 fort. Die vv. 6—8 jedoch scheinen den vv. 3—5 parallel zu gehen, also einem zweiten Bericht über die gleichen Ereignisse entnommen zu sein. *Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες* (v. 6) wiederholt sachlich den Ausdruck *Καὶ συναλιζόμενος* (v. 4); *εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ* (v. 6) berührt die Frage nach dem „Reich" (Stichwort), gesehen vom Standpunkt der noch unerleuchteten Jünger, während *λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (v. 3) den Standpunkt Jesu zum Ausdruck bringt, welchen der Berichterstatter bereits zu dem seinen gemacht hat. Die Verheißung des Geistes (v. 8a) entspricht der Erwartung der *ἐπαγγελία τοῦ πατρός* (v. 4b). Endlich, bei verschiedenem Inhalt, die eine Zeitspanne betreffende Negation mit dem folgenden Befehl in v. 4 (*μή ... ἀλλά*) und vv. 7—8 (*οὐχ ... ἀλλά*). Diese beiden Parallelberichte brauchen durchaus nicht in widersprechendem Sinn gedeutet zu werden. Beide sind fragmentarisch und in den meisten Angaben stark gekürzt, ohne daß jedoch der eine das Gegenteil vom andern aussagte oder involvierte. Mit der Korrektur der Zeiterwartung der Jünger in v. 7 ist Raum geschaffen für das Sendewort v. 8b, das Fr. Spitta gern eliminieren möchte[33].

[32] Vgl. Blass-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch, 5. Aufl. (1921), § 470, S. 272.

[33] Die Apostelgeschichte (1891), S. 9—11.

Die vv. 9—11 sind ein „einheitliches Stück von geschlossenem Zusammenhang“[34]. Der Trost aus Engelsmund wird auf die in v. 6 ausgesprochene Erwartung abgestellt sein, jedoch verrät die Einleitungsformel in v. 9 (*καὶ ταῦτα εἰπών*) den unmittelbaren Zusammenhang nicht. Ebensowenig darf man v. 11 in Widerspruch setzen zur Korrektur, mit welcher Jesus (v. 7) der irrigen Erwartung seiner Jünger begegnet, oder zum Sendewort in v. 8, denn v. 11 enthält überhaupt keine Zeitangabe.

Das nächste Stück „enthält nicht mehr so sehr Erzählung, als vielmehr nur Angaben“[35], die vor allem zur Einleitung von v. 15 ff dienen sollen.

Die vv. 15—26 zeigen eine gewisse Symmetrie im Aufbau: eine einleitende Bemerkung (v. 15), die Petrusrede (16—22), die Bemerkung, man habe zwei Kandidaten aufgestellt (v. 23), das vermutlich von Petrus gesprochene Gebet (vv. 24—25), eine abschließende Bemerkung über den Vollzug der Wahl (v. 26). Nachdem die Petrusrede, auch nach Abzug des Sekundären darin, erheblich länger ist als das (Petrus-)Gebet, bleibt es fraglich, wie weit wir bewußte literarische Formung vor uns haben; die Abfolge der einzelnen Teile entspricht zudem dem Verlauf der Wahlhandlung, weshalb es geraten erscheint, in vv. 15—26 eher eine kunstlose, schlichte Erzählung zu sehen als eine kunstvolle Komposition, wie Bauernfeind meint[36]. Daß dieser Teil einer andern Quelle entstammt als die vorangehenden Verse, zeigt eindeutig die Verschiedenartigkeit im Gebrauch von *ἀδελφοί* in v. 14 einerseits und in v. 15 andrerseits.

Die vv. 18—19 gelten heute fast allgemein als Zusatz zur ursprünglichen Form der Rede, so wie sie die Quelle dem Lukas bot. Man beachtet jedoch einen bemerkenswerten Chiasmus[37] in v. 17—20. Judas hat *τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης* (v. 17) innegehabt, dafür aber ein *χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας* (v. 18) eingetauscht. Auf dieses *χωρίον* (Landgut) weist die erste Psalmstelle hin mit der *ἔπαυλις αὐτοῦ* (Gehöft, Landgut; v. 20 a), während die *ἐπισκοπή* (v. 20 b) darüber hinweg auf v. 17 Bezug nimmt. Bei solcher Verkettung ist es unwahrscheinlich, daß v. 18 später eingetragen worden ist, wie man das ohne weiteres für v. 19 zugestehen wird. Die auffallende Kürze der Rede und ihr semitisches Kolorit sind gewichtige Anzeichen, daß Lukas sie nicht nach zeitgenössischem Brauch geschaffen hat, um seine Ideen auszusprechen, sondern in einer Quelle vorfand, damit also altes Gut wiedergibt[38].

Die vv. 21—22 sind nach ihrem Inhalt ein sehr gedrängtes Resumé von der Notwendigkeit der Wahl, von den zur Auswahl zur Verfügung stehenden Männern, und von den erforderlichen Eigenschaften der zu Wählenden. Stilistisch sind sie ohne Zweifel überarbeitet. Aber es ist nicht ausgemacht, daß dies die Hand des Lukas ist, wie Spitta meint[39]. Wir späten Leser sind doch wohl nicht die ersten, welche eine gewisse Inkongruenz wahrnehmen zwischen dem Ziel, einen Zeugen der Auferstehung Jesu aufzustellen, und der dazu erforderten Eignung, daß er Zeuge des ganzen öffentlichen Wirkens Jesu gewesen sei. Auch hier sollte man von einem Widerspruch nicht reden. Wer Zeuge des Auferstandenen

[34] Otto Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (Theol. Handkomm. z. NT V; 1939) S. 17.
[35] A. a. O., S. 18.
[36] A. a. O., S. 25.
[37] Ebd.
[38] Vgl. A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (1921), S. 146.
[39] A. a. O., S. 13.

sein wollte, mußte seine voraufgegangenen Worte und Taten kennen, in deren Licht seine Auferstehung erst ihren vollen Sinn gewann, wie umgekehrt sein Leben nur aus seiner Auferstehung ganz zu begreifen ist. Daher bedeutete das Zeugnis für die Auferstehung Jesu auch das Zeugnis für sein Lehren und Wirken, und konnte kurzerhand für das Gesamtzeugnis eintreten[40].

Petrus muß in der Tat Forderungen an den Kandidaten gestellt haben, die weit über die Zeugenschaft für die Auferstehung Jesu hinausgingen. Sonst wäre es unerklärlich, warum aus der großen Schar der Versammelten nur zwei als geeignet befunden wurden, zumal wenn Jesus „den mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal" bei Jerusalem erschienen war[41]. Die Forderungen von vv. 21—22 werden vollends notwendig, will man erklären, weshalb Jakobus, der Verwandte Jesu, dem der Herr eigens erschienen war (1 Kor 15, 7), unter den Kandidaten nicht aufscheint. Da er und seine Brüder zu Lebzeiten Jesu keine Gefolgschaft geleistet hatten, waren sie durch Apg 1, 21—22 von der passiven Wahl ausgeschlossen. Die Voraussetzung ist natürlich, daß Jakobus keiner aus den Zwölf war.

Man sieht nun das Motiv für die Ersatzwahl ganz allgemein[42] in v. 20 b und seiner Verbindung mit v. 21. Der zweite Psalmvers, den Petrus zitiert, lautet: „Sein Amt soll ein anderer erhalten", worauf die Rede weiterfährt: „So muß also (*δεῖ οὖν*) einer aus den mit uns versammelten Männern ... mit uns Zeuge seiner Auferstehung werden". Die Sache scheint klar zu sein; Petrus entnimmt dem Schriftwort, daß die Wahl zu geschehen habe, teilt das der Versammlung mit und führt die Wahl durch.

Die folgenden Ausführungen dürften jedoch zeigen, daß diese Deutung oberflächlich ist und der Sachlage nicht entspricht. — Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß v. 20 b als zweites Schriftwort den Beleg für den erstausgesprochenen Gedanken bildet, nämlich, daß Judas seine Stellung als einer der Zwölf verloren hat, so wie v. 20 a als erstes Schriftwort den zweiten Gedanken unterbaut, daß ihm auch das „Landgut" verlorenging, welches er sich dafür eingetauscht hatte. Damit erhält v. 20 b zunächst jedenfalls den Sinn: Obschon Jesus auch den Judas unter dem Einfluß des Hl. Geistes in die Zwölfergruppe gewählt hatte (1, 2), mußte es doch zu seinem Fall kommen, weil die Schrift es sagte. Das Wort *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος* spielt also zunächst eine Rolle nur, insofern es in orientalisch-plastischer Sprache ausdrückt, Judas' Platz im Zwölferkollegium werde verwaist

[40] Apg 2, 32; 3, 15; 10, 41; 13, 31. Doch ist zu beachten, daß es sich an keiner dieser Stellen um die Begriffsbestimmung eines Zeugen Jesu handelt, sondern jedesmal aus der Situation heraus die Auferstehung Jesu erwähnt und durch das Wort der lebenden Zeugen gestützt wird.

[41] Darüber s. unten.

[42] Vgl. die Kommentare von Bauernfeind, Berger (Das NT deutsch), Bisping, Boudou, Jacquier, Knabenbauer, Knowling, Spitta (a. a. O., S. 16), Wendt, Zahn.

werden, Judas werde zu Fall kommen. Wenn es als Motiv der Wahl diente, mußte es darüber hinaus auch noch buchstäblich verstanden werden. Ohne behaupten zu wollen, daß eine solche Doppelrolle ausgeschlossen wäre, steht doch hier die literarische Verknüpfung von 20 b nach rückwärts im Wege; denn es wäre unnatürlich, auf diese Weise das zweite Psalmwort vom ersten wegzureißen, wie dies zuträfe, läge in ihm die Motivierung für die Wahl. Nur wenn Petrus über Ps 108 (hebr. 109) 8, d. h. über v. 20 b ein Mehreres gesagt hat, wovon aber der Text nichts andeutet, ließe sich die Doppelfunktion des Schriftwortes rechtfertigen.

Dazu kommt aber, daß dann eine gewisse Unstimmigkeit in den Zusammenhang getragen wird. Beide Schriftworte werden durch die eine Formel eingeführt: *ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν* (v. 16). Also handelt es sich bei beiden um vollendete Erfüllung. Wenn dagegen v. 20 b das Motiv zur Wahl enthält, war es eben doch noch nicht erfüllt. Man wird also besser davon Abstand nehmen, im zweiten Psalmwort den Anlaß zur Wahl zu sehen.

Dazu kommt eine weitere Beobachtung. V. 20 b spricht nicht von einer Wahl, nicht einmal andeutungsweise. Und der Wahlgedanke lag damals nicht in der Luft wie in unsern modernen Demokratien. Woher kam dann dem Petrus der Gedanke an eine Wahl? Und wie soll man sich erklären, daß sich die Elf und die übrigen Anwesenden damit so ohne weiteres abgefunden haben? Hier fehlt doch wohl ein wesentliches Stück zum Verständnis des Vorgehens der Versammlung, das sich nicht aus dem Psalmvers gewinnen läßt.

Ferner schreibt die übliche Interpretation dem Psalmvers von v. 20 b eine Funktion zu, die, wie es scheint, einzigartig wäre. Nirgends sonst diente die Schrifterkenntnis den ersten Christen zu irgend welcher konkreten Aktion. Selbst wenn es zuträfe, daß Schrifttexte zur Erfindung von Jesusworten und -Erzählungen geführt haben, läge ein solcher Vorgang auf einer ganz andern Linie als der Entschluß, wegen des Psalmwortes in Apg 1, 20 b eine Wahl durchzuführen.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen wird im ganzen NT die Schrift nur zum Erweis herangezogen, daß vollendete Geschehnisse, oder doch theologische Gedanken, der Schrift gemäß seien. Als Typus sei auf Apg 13, 47 verwiesen: Paulus leitet aus der Schriftstelle Is 49, 6 nicht seinen Entschluß ab, von den Juden weg sich den Heiden zuzuwenden, sondern begründet mit ihr seinen anderswie motivierten Schritt und zeigt dessen Schriftgemäßheit. Eine Ausnahme bildet in etwa das Wort des Täufers: „Seht des Lamm Gottes" usw. (Jo 1, 29), worin eine Anwendung von Isaianischen Gedanken auf Jesus liegen wird, ohne jedoch eine konkrete Handlung zu begründen. Man kann auch nicht aus den Worten von Jonas 2, 1f, wie Jesus sie verwendet (Mt 12, 40), folgern, er sei deswegen auferstanden, bzw. habe deswegen seine Auferstehung vorausgesagt, weil sie in Jonas zum voraus angedeutet war. Auch solche Worte Jesu dienten nur dazu, konkretes Geschehen der Zukunft als der Schrift gemäß darzutun. Bei Jesus wie bei allen nach ihm steht der Entschluß zu einer Tat fest, bevor auf die Schrift zurückgegriffen wird.

Soll nun Apg 1, 20 b eine Ausnahme machen, und dazu noch eine so bedeutsame, so muß man stärkere Gründe fordern als die

bloße Weiterführung der Rede durch *δεῖ οὖν*. Denn *οὖν* muß nicht notwendig auf das zuletzt Gesagte bezogen werden, sondern kann ebenso gut auf den ganzen vorausgehenden Abschnitt zurückweisen[43]. Die Wahl erfolgt ja tatsächlich wegen der zuvor skizzierten und als schriftgemäß erwiesenen Verhältnisse, wenngleich sie nicht das Motiv oder der Anstoß für ihre Durchführung waren.

Das stärkste Bedenken gegen die übliche Auffassung bezüglich des Motivs der Wahl ergibt sich aus einem Rechtsgrundsatz, der allgemein anerkannt ist. Wenn die Professoren einer Universität vom Unterrichtsministerium ernannt werden, ist das Professorenkollegium, ohne besondere Ermächtigung, niemals befugt, Lücken in seinen Reihen selbst auszufüllen. Das ist uns selbstverständlich. Wenn die Befugnis in der Hand eines Höherstehenden liegt, kann der ihm Untergebene sie ohne seine besondere Erlaubnis oder seinen gemessenen Auftrag nicht ebenfalls ausüben. So wurde es zu allen Zeiten gehalten. Gerade die Juden, auch jene der Zeit Jesu, waren außerordentlich rechtsempfindlich, wie wir aus Flavius Josephus[44] und den älteren Traditionen der rabbinischen Literatur nachweisen können. Die Sache ist zu bekannt, als daß sie im einzelnen des Nachweises bedürfte. Die Zwölf bildeten hievon keine Ausnahme.

Über die Befugnisfrage ereiferten sich die Zebedäiden, als ein jüdischer Exorzist im Namen Jesu Beschwörungen vornahm (Lk 9, 49). Die Befugnisfrage wird sorgfältig beachtet, wenn ihre Mutter an Jesus die Bitte stellt, ihren Söhnen zu geben, was sie sich nicht selbst verschaffen können, die ersten Posten in seinem irdisch gedachten Reiche (Mt 20, 20 f). Jesus selbst stützt sich in seiner Antwort auf das Prinzip der Befugnis (v. 23). Dasselbe Prinzip liegt auch seiner Hirtenrede zugrunde, sofern es gegen die Rabbinen gerichtet ist; sie waren nur *de facto*, nicht auch *de jure* geistige Führer in Israel (Jo 10, 1—6. 7—10).

Jesus hatte sich die Zwölf persönlich ausgewählt und ausdrücklich auf diese Tatsache hingewiesen (Jo 6, 70; 13, 18; 15, 16). Diese Jesusworte bei Johannes beweisen jedenfalls, daß man das zwischen Jesus und den Zwölf bestehende Rechtsverhältnis niemals vergessen hat. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, wieso Petrus mit den Elf auf den Gedanken hätten kommen können, aus eigenem eine Ersatzwahl für den Verräter durchzuführen. Das Bewußtsein, daß ihnen die Kompetenz hiezu mangle, spricht deutlich aus dem Gebet vor der Wahl: „Zeige uns, welchen aus diesen beiden Männern du dir auserwählt hast" (Apg 1, 24). Gerade wegen

[43] Vgl. Apg 2, 33; 3, 19; 10, 23. 29; 11, 17; 13, 38; 26, 22.

[44] Josephus hat uns einen diesbezüglichen Fall aufbewahrt, der zur Zeit der Apostel auf römischer Seite spielte. Da Pilatus als Prokurator Judäas vom kaiserlichen Hof ernannt war, konnte ihn der syrische Statthalter Vitellius nicht einfachhin absetzen. Er zwang ihn nur, sich zur Rechenschaft nach Rom zu begeben, und ersetzte ihn durch einen *ἐπιμελητής*, dem der Titel *ἐπίτροπος*, *ἔπαρχος* oder *ἡγεμών* nicht zukam (Ant. 18. 4. 2 [§ 89]). Vgl. E. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes I, 3. Aufl. (1901), S. 454—47, und S. 457 Anm. 31. Zu Marullus s. U. Holzmeister S. J., Historia aetatis NT, 2. Aufl. (1938), S. 115—6.

dieses darin ausgesprochenen Gedankens hat es mehr als nur stilistische Bedeutung, wie Bauernfeind meint[45].

Man kann sich den Hergang auch nicht so denken, daß Petrus und seine Gefährten zwar überzeugt waren, nur Jesus könne die Wahl zwischen den aufgestellten Kandidaten treffen, daß sie aber aus eigenem Antrieb, eben wegen der Schriftstelle, die Angelegenheit so weit vorantrieben, daß nur noch die Entscheidung durch den Herrn zu fallen hatte. Das wäre gleichbedeutend gewesen mit einem Zwang, den man auf Jesus ausüben wollte — ein unmöglicher Gedanke. Ebenso abwegig wäre es, vor der Herabkunft des Hl. Geistes an eine Handlung aus „Enthusiasmus" zu denken, ganz abgesehen davon, daß in Apg 1, 15—26 gar nichts an „Enthusiasmus" erinnert.

Wenn Petrus und die übrigen Anwesenden nicht allen Rechtsempfindens bar waren, gibt es nur eine Antwort auf die Frage nach dem Motiv der Wahl. Sie wurde vorgenommen über ausdrücklichen Auftrag Jesu, der sich nicht nur auf die Hauptsache, die Ergänzung der Zwölfergruppe, sondern auch auf den Modus des Vorgehens bezogen haben muß. Nur so wird man dem Vorgehen der Beteiligten gerecht. Petrus setzt voraus, daß er zu seinem Vorgehen berechtigt sei, und hat den Beifall aller. Er greift zur Wahl durch das Los, und zwar unter Beteiligung nicht etwa nur der Elf, sondern aller Anwesenden. Wenn er vor der Himmelfahrt einen diesbezüglichen Auftrag von Jesus bekommen hat, begreift sich seine Handlungsweise ohne weiteres; wenn ein solcher fehlte, stoßen wir auf nicht zu lösende Schwierigkeiten[46].

Man wird sich nicht auf die vielverbreitete Sitte berufen, durch das Los den Willen Gottes zu erfahren. Das mag der Aberglaube tun, oder, mit der nötigen Reserve, die Frömmigkeit. Der in Apg 1 vorliegende Fall jedoch ist von solchem Tun wesentlich verschieden. Denn hier handelt es sich um eine Sache, die mit Rechtsbeziehungen geladen war und bei der es gerade auf die allen erkennbare Gewißheit ankam, daß wirklich der Herr entscheide. Die große Zahl der am Wahlgang beteiligten Männer und die damit gegebene Öffentlichkeit schließen allein schon eine Gleichsetzung mit jener Sitte aus, die lediglich privaten Charakter hat.

Dagegen könnte man zur Beleuchtung unserer Lösung die Urim und Tummim heranziehen (Ex 28, 30). Ihre ganze Bedeutung kam nach der Darstellung des AT, welches den Glauben der Zeitgenossen Jesu bestimmte, daher, daß sie eine göttliche Einrichtung waren, wodurch ihre Wirkung, die Offenbarung des göttlichen Willens, sichergestellt war. Dieselbe Sicherheit hatten die Elf bezüglich der bei der Wahl verwendeten Lose, wenn ihre Verwendung auf eine Anordnung Jesu zurückging.

---

[45] O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (Theol. Handkomm. z. NT), S. 25: „Durch die wörtliche Wiedergabe des Gebets gewinnt der Bericht an Ernst. Zum formalen Verständnis der Szene (d. h. des Vorgangs) wäre der Wortlaut in diesem Falle nicht notwendig gewesen".

[46] A. Bisping hat richtig gesehen, wenn er schreibt: „Warum wählten nicht die Apostel aus den beiden von der Gemeinde Vorgeschlagenen den Einen zum Mitapostel? oder warum traf Petrus als Oberhaupt der Kirche diese Wahl nicht? warum ließen sie das Loos entscheiden? Die meisten Ausleger beantworten diese Fragen gar nicht; Olshausen sagt bloß, das sei gegen das Decorum gewesen, daß ein Apostel den andern erwählte. Allein es war nicht bloß gegen das Decorum, sondern es war durchaus unmöglich, daß die Apostel sich einen Mitapostel cooptierten"; das Ausfüllen der durch Judas gerissenen Lücke stand einzig Christus zu. Erklärung der Apostelgeschichte, 2. Aufl. (1871), S. 32—33.

Es ist nun allerdings richtig, daß die Petrusrede nichts sagt von einem Auftrag Jesu, den man doch als allgemein bekannt vorauszusetzen hat. Seine Bekanntgabe hat jedoch schon erfolgen müssen bei der Einberufung der Versammlung, da er schon darin wirksam sein mußte, daß die Geladenen überhaupt zusammenkamen. Sie mußten von vornherein wissen, um was es sich handle und weshalb die Wahl vorgenommen werde. Stand außer Frage, daß sie nur über einen Befehl Jesu statthaben konnte, so läßt sich begreifen, daß die Petrusrede, soweit sie wiedergegeben wird, nur von zwei Dingen handelte, vom schwer faßlichen *scandalum crucis*, soweit es im Verrat und Abfall des Judas empfunden wurde — daß es von Gott vorhergewußt und vorausgesagt war — und von den zu Wählenden.

Wir wissen nicht, zu welchem Zeitpunkt Jesus dem Petrus den Auftrag zur Ersatzwahl gegeben hat. Immerhin läßt eine Bemerkung in Jo 21, 19 vermuten, wann wir ihn etwa ansetzen dürfen. Nachdem Jesus dem Petrus die oberste Hirtenmacht in feierlicher Rechtsform[47] übertragen hatte, sagte er zu ihm: *ἀκολούθει μοι.* Wie der Zusammenhang zeigt, verstand Petrus dieses Wort ganz richtig als eine Aufforderung, jetzt von den übrigen Anwesenden weg und mit Jesus zu gehen. Er ahnte auch, daß es sich um etwas Besonderes handle, und wollte seinem Freund Johannes diese Gunst auch verschaffen, erhielt aber die abschlägige Antwort: „Wenn ich will, daß dieser zurückbleibe, bis ich zurückkomme, was braucht dich das zu kümmern? Folge du mir (jetzt)" (v. 22). Die im Text folgende Bemerkung zeigt, daß diesem Wort Jesu, wie so oft im Johannesevangelium, ein doppelter Sinn innewohnte, oder beigemessen wurde. Die natürliche Deutung der Einladung ist, daß Jesus dem soeben zu seinem Stellvertreter Ernannten besondere Weisungen erteilen wollte. Damals war der Zeitpunkt gegeben, von der Ersatzwahl und ihrer Durchführung zu sprechen.

Die Wahl des Matthias ist relativ breit erzählt, hatte also im Sinn des Lukas eine nicht geringe Bedeutung. Ohne Zweifel würde schon die Zielsetzung der Handlung diese Breite erklären, wenngleich über die Bedeutung der Zwölfzahl nichts gesagt wird, sondern sie als dem Leser bekannt vorausgesetzt wird. Viel mehr Relief erhält der Bericht aber, wenn es um die Ausführung einer von Jesus selbst angeordneten Handlung ging. Nicht nur tritt dann die Bedeutung der Zwölfzahl schärfer hervor, sondern der Bericht verbindet auch das Pfingstereignis enger mit Jesus; als Ausführung seines Befehls wird die Wahl gleichsam zur Brücke zwischen den letzten Tagen seiner sichtbaren Gegenwart und dem anbrechenden Reich des Hl. Geistes. Jesus hatte die Zwölf *διὰ πνεύματος ἁγίου* auserwählt. Der Verrat des Judas sollte nicht imstande sein, seinen mit den Zwölf beabsichtigten Zweck zu vereiteln, vielmehr triumphierte in der von ihm angeordneten Wahl

[47] Vgl. Paul Gaechter S. J., Das dreifache »Weide meine Lämmer«: ZkTh 69 (1947), S. 328—344.

des Ersatzmannes seine Weisheit und Macht über die Niedertracht des Verräters. Die durch Judas gestörten Verhältnisse, welche dem Leser deutlich werden durch die elf Namen, wo er zwölf lesen sollte wie in Lk 6, 14—16, werden von Jesus selbst kraft seines Auftrages an Petrus wiederhergestellt und die letzte Anordnung für das Kommen des Hl. Geistes getroffen.

III. Die Durchführung der Wahl

In diesem dritten Teil stellen wir einige Bemerkungen zusammen über den Ort, die Zeit und die Personen der Wahlhandlung.

Nach der Rückkehr von der Himmelfahrt Jesu begaben sich die Elf „in das Obergemach, wo sie sich aufzuhalten pflegten" (Apg 1, 13).

Weil des weiteren keine Ortsangabe mehr folgt, weder für die Gebetsstätte (v. 14) noch für die Wahlhandlung (vv. 15—26), und weil in Lk 24, 53 der Tempel als Gebetsstätte angegeben wird, hat man geschlossen, das ὑπερῷον habe sich im Tempel befunden[48]. Davon kann aber keine Rede sein, denn nach allem, was wir wissen, gab es im Tempel keine Obergemächer, die Privatleuten zur Verfügung gestanden hätten. Wohl aber wissen wir, daß Privathäuser solche Obergeschosse besaßen. Aus Mk 14, 15; Lk 22, 12 läßt sich schließen, daß sie häufig den Festpilgern vermietet oder als Freunden zur Verfügung gestellt wurden, wie das beim Abendmahlssaal der Fall gewesen sein wird.

Der Abendmahlssaal bot Raum für drei Liegepolster zu je vier Mann oder vier zu je drei Personen und daneben auch für die Bedienung, für die unmittelbare Herrichtung der Gänge des Mahles, für die Wein- und Wassergefäße. Darum kann uns die Nachricht nicht überraschen, daß solche Obergemächer mitunter auch für Versammlungen gedient haben[49]. Apg 1, 12—14 entstammt, wie bemerkt, einer anderen Quelle als vv. 15 ff und ist nicht genau auf vv. 15 ff zugeschnitten worden, indem einige Personen genannt werden, welche mit der Wahl nichts zu tun hatten, und „Brüder" in v. 14 in einem ganz andern Sinn verwendet wird als in v. 15. Trotzdem dient vv. 12—14 offensichtlich als Einleitung zum Wahlbericht. Da nun außer dem „Obergemach" (v. 13) keine andere Ortsangabe mehr folgt, werden wir uns die Versammlung in diesem Gemach zu denken haben. Das hat auch für 120 Personen um so weniger Schwierigkeiten, als unglaublich viele Orientalen an einem unglaublich engen Platz zu verharren vermögen.

Die Elf „pflegten sich" im Obergemach (v. 13) „aufzuhalten"[50]. Das will nicht besagen, daß sie während dieser Tage nie irgendwo anders gewesen sind; wir können nicht einmal schließen, daß sie dort ihr Nachtquartier gehabt haben[51]. Unbeschadet der für v. 15 ff dienenden Orts-

---

[48] Vgl. H. Holtzmann, Hand-Commentar z. NT I, 2. Aufl. (1892), S. 325.
[49] Billerbeck II, S. 594.
[50] Ἦσαν καταμένοντες (v. 13) und ἦσαν προσκαρτεροῦντες (v. 14) sind wohl nicht als Aramaismen zu beurteilen, sondern echt griechische coniug. periphr. Siehe A. Abel O. P., Grammaire du Grec du NT, S. 266.
[51] So mit Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lucas, I (1919). S. 45 Anm. 86.

angabe in v. 13 müssen wir für v. 14 an eine andere Stätte denken: „Diese verharrten einmütig im Gebet mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern". Daß die Elf und die „Brüder" Jesu tagein tagaus mit fremden Frauen im gleichen Gemach eines Privathauses beisammen gewesen wären, ist unvorstellbar. Es wäre gegen jüdische Sitte gewesen[52] und hätte alle üblem Gerede ausgesetzt. Wir haben also guten Grund, für v. 14 den Tempel als Ort der Gebetszusammenkünfte der Gesamtgruppe anzunehmen, in dessen äußerem Vorhof beide Geschlechter beisammen waren. Somit hat neben Apg 1, 14. 13 die Nachricht Lk 24, 53 sehr wohl Platz: *καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεόν*. Beide Ausdrücke *ἦσαν διὰ παντὸς* usw. (Lk 24, 53) und *οὗ ἦσαν καταμένοντες*, bzw. *οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ* (Apg 1, 13. 14) sind *cum grano salis* zu verstehen und sehr wohl vereinbar[53].

In Apg 1, 15 werden andere Personen genannt als in v. 13 bis 14, nämlich alle jene, welche sich an der Wahl beteiligten. Daß Frauen davon ausgeschlossen waren, ergibt sich daraus, daß nur Männer gewählt werden konnten, und diese aus den Versammelten zu nehmen waren. Die Versammlung war zu eben diesem Zweck zusammengerufen worden. Außerdem stand jüdischen Frauen nirgends ein Wahlrecht zu. Unter den „etwa 120 Personen"[54] befanden sich die Elf, ob auch die „Vettern Jesu"[55], ist ungewiß[56].

Wir wissen nicht, wieviel Anhänger Jesus damals noch hatte, noch auch vermögen wir sie auf Judäa und Galiläa zu verteilen. Paulus erwähnt, daß Jesus „mehr als fünfhundert Brüdern auf

---

[52] Vgl. Billerbeck I, S. 299—301; auch Jo 4, 27.

[53] Zahn, a. a. O., S. 45 f.

[54] *ὡσεί* schließt eine symbolische Bedeutung der Zahl 120 hier aus. Daß die Zahl sich mit jener deckt, welche erfordert war, um eine Ortschaft zum Sitz eines Gerichtshofes von 23 Mitgliedern zu machen, mag auf Zufall beruhen; auch hier steht übrigens *ὡσεί* im Wege.

[55] Damit in den *ἀδελφοὶ τοῦ Ἰησοῦ* leibliche Brüder Jesu verstanden werden können, ist ein strikter Beweis erfordert; denn *ἀδελφός* und seine semitischen Äquivalente werden im NT weit häufiger in vagerem Sinn gebraucht. Das gilt noch heute vom Nahen Orient bis nach China, weshalb überall, wo der Zusammenhang nicht eindeutig ist, für die Bezeichnung der leiblichen Brüder und Schwestern Beisätze oder Umschreibungen angewendet werden, wie wir sie auch im AT finden; vgl. Gn 27, 29; 42, 13; Lv 20, 17; Dt 13, 7; 27, 22; Jude 8, 19; Ps 49 (hbr. 50) 20; Ct 1, 6. Daher muß geradezu die Regel gelten, daß wir von Fall zu Fall den Nachweis führen müssen, wenn wir für ein ntl. *ἀδελφός* die Bedeutung „Bruder" im leiblichen Sinn einsetzen wollen. Für die „Brüder Jesu" läßt er sich an keiner Stelle erbringen, weshalb seine Wiedergabe nur „Vettern" oder „Verwandte" Jesu sein kann. Es ist zu bedauern, daß diese Frage zu einer Prestigefrage der Protestanten geworden ist. Das katholische Dogma von der immerwährenden Jungfrauschaft Marias deckt sich hierin jedenfalls mit der exegetischen Forderung.

[56] Vv. 15 ff sind, wie oben bemerkt, einer andern Quelle entnommen als vv. 13—14, so daß nicht notwendig gegeben ist, daß die in v. 14 Genannten auch unter den in v. 15 Angeführten mitgezählt sind. Sinnvoll war nur die Einberufung von Brüdern, von denen nicht von vornherein feststand, daß sie den zu stellenden Bedingungen nicht entsprechen würden. Von den Vettern Jesu jedoch stand dies fest (Jo 7, 3—8); für sie scheint erst der an Jesu begangene Justizmord, der als ein der ganzen Sippe angetanes Unrecht empfunden worden sein muß, der Wendepunkt gewesen zu sein, der sie zu Jesu-Anhängern machte.

einmal erschienen" sei (1 Kor 15, 6). Der Ausdruck „Brüder" zwingt durchaus nicht, nur an Männer zu denken und Frauen auszuschließen; er scheint vielmehr als Gesamtausdruck verwendet worden zu sein[87]. Wenn dem so ist, so waren unter den 500 sicher mindestens die Hälfte, vielleicht reichlich darüber, Vertreterinnen des frommen Geschlechts. Diese Erscheinung wird ohne weiteres nach Galiläa verlegt, was aus Paulus jedoch nicht folgt. Er fügt vielmehr hinzu, von dieser großen Gruppe seien „die Mehrzahl bis heute noch am Leben, während einige schon entschlafen sind". Damit verrät er eine gewisse Bekanntschaft mit ihnen, die sich auf eine größere Zahl einzelner, wenn nicht auf alle, erstreckt hat. Nun lassen die Itinerarien des Apostels keinen Raum für einen längeren Aufenthalt des Paulus in Galiläa nach seiner Bekehrung, wie er nötig gewesen wäre, um eine solche Bekanntschaft herbeizuführen. Seine Angabe läßt sich viel leichter begreifen, wenn es sich um eine Erscheinung vor Judäern, also wohl in oder bei Jerusalem gehandelt hat.

Nehmen wir nun die „mehr als fünfhundert" als die Gefolgschaft, welche Jesu über seinen Tod hinaus in und um Jerusalem treu geblieben waren, setzen wir voraus, daß reichlich die Hälfte davon Frauen waren, und betrachten wir jene (ohne die Elf) reichlich hundert Mann betragende Versammlung (Apg 1, 15) als Jerusalemer und Leute aus der Umgebung, so waren etwa die Hälfte aller Männer zugegen, welche in Judäa damals zu Jesus hielten. An Galiläer zu denken hindert uns die Zeitangabe, wonach wir in die Tage vor Pfingsten verwiesen werden. Es ist unwahrscheinlich, daß damals schon so viele Pfingstpilger aus Galiläa eingetroffen waren. Herbeirufen konnte sie Petrus auch nicht, einmal weil die Botschaft nach dem Norden und die Reise der Leute nach dem Süden, das Verbreiten der Botschaft eingerechnet, weit über eine Woche gedauert hätte, was sich in den Bericht Apg 1, 4—26 nicht einbauen läßt, wie wir sehen werden; sodann wußte Petrus den Tag der Himmelfahrt Jesu nicht im voraus, war also nicht in der Lage, im voraus für die Einberufung von Galiläern Sorge zu tragen. Somit blieb die Versammlung auf Judäer beschränkt.

Die Aufgabe vor dem eigentlichen Wahlakt scheint nicht darin bestanden zu haben, aus einer größeren Zahl solcher, die stets Jünger Jesu gewesen waren (Apg 1, 21—22), die geeignetsten herauszufinden, sondern überhaupt einige zu finden, welche die erfor-

[87] Das Altertum, vor allem auch das Judentum, kannte kein Äquivalent zu unserer Anrede „Meine Damen und Herren", oder „Meine Brüder und Schwestern". Auch wenn Frauen in großer Zahl unter den Angeredeten waren, wurden sie ignoriert; vgl. Petrus am Pfingstfest: *ἄνδρες Ἰουδαῖοι* (Apg 2, 14) = *ἄνδρες ἀδελφοί* (v. 29); im Tempel: *ἄνδρες Ἰσραηλῖται* (3, 12) = *ἀδελφοί* (v. 17); Paulus in Antiochia Pisidiae zur versammelten Gemeinde in der Synagoge: *ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* (13, 16) = *ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ, καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν* (v. 26) = *ἄνδρες ἀδελφοί* (v. 38). In gleicher Weise sprach man nur von „Brüdern", ob auch Frauen in Frage kamen oder nicht.

derlichen Eignungen hatten. Solcher Jünger im eigentlichen Sinn *(talmidim)* gab es damals nur noch ganz wenige. Sowohl in Galiläa (Jo 6, 66—70) wie in Judäa waren weitaus die meisten von Jesus zurückgetreten, noch ehe er in sein Leiden ging, denn in den letzten Tagen finden wir nur noch die Zwölf in seiner Umgebung[58]. Das wird auch bestätigt durch die kleine Zahl der tatsächlich aufgestellten Kandidaten.

Man darf Apg 1, 21—22 nicht buchstäblich nehmen. Keiner der Jünger, auch keiner der Zwölf, ist ununterbrochen bei Jesus gewesen vom Tage seiner Taufe an. In dieser Hinsicht war der Unterschied zwischen den Zwölf und den übrigen Jüngern wohl der, daß die Zwölf wenigstens vom Tag ihrer Aufnahme in die Zwölfergruppe an tunlichst im Gefolge Jesu blieben (*ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ*, Mk 3, 14), während die Gefolgschaft der übrigen lockerer blieb. Wir werden sie uns so vorzustellen haben, daß manch einer nur für einen gewissen Zeitabschnitt bei Jesus weilte, während andere zu wiederholten Malen kamen und gingen. So hatten es die Zwölf vor ihrer letzten Auserwählung auch gehalten, sonst wäre die Bestimmung *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ* als neues, unterscheidendes Zeichen der Zwölf nicht verständlich. Bei dieser Sachlage war es für die Elf nicht leicht herauszufinden, wer von allen, die je mit Jesus gegangen waren, die Bedingnisse für die Wahl als Ersatzmann für Judas am besten erfüllte. Es mußte also ihr Bestreben sein, möglichst alle von den wenigen, die Jesus über seinen Tod hinaus ihre Treue bewahrt hatten, zu versammeln, um die nötigen Kandidaten zu erhalten.

V. 15 wird nicht bedeuten, daß Petrus eines Tags, als gerade eine große Menge von Brüdern beisammen war, das Wort ergriff, um die Wahl vorzunehmen. Die Sache war zu bedeutsam, als daß sie sich sozusagen als eine Überraschung durchführen ließ. Außerdem hätte es Petrus in diesem Fall erleben können, daß das Unternehmen ergebnislos verlief, weil unter Umständen keiner von den wenigen Männern, die in Frage kamen, anwesend war. Vielmehr war die Versammlung das Ergebnis der Überlegung, um nicht zu sagen, der Organisation. Die Elf trachteten alle jene zu versammeln, von denen sie vermuteten, sie könnten geeignete Kandidaten sein, und darüber hinaus so viele Männer als möglich, damit auch solche zugegen seien, über die sie selbst keine oder zu geringe Kenntnis hatten. Die etwa hundert Männer waren also alles, was sich für den Moment erreichen ließ. Unkenntnis des Aufenthaltsortes, zufällige Abwesenheit, anderweitige Verpflichtungen, werden

[58] Vgl. Mt 26, 8 (*οἱ μαθηταί*) = Jo 12, 4 (Judas Iskarioth); Mt 21, 20 (*οἱ μαθηταί*) = Mk 11, 14 (*οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*). 21 (Petrus); Mt 24, 1 (*οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*). 3 (*οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν*) = Mk 13, 1 (*εἷς τῶν μαθητῶν*). 3 (*κατ' ἰδίαν* Petrus, Jacobus, Johannes, Andreas); Mt 26, 17 (*οἱ μαθηταί*) = Mk 14, 12 (*οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*). 13 (*δύο τῶν μαθητῶν*) = Lk 22, 8 (Petrus, Johannes); Mt 26, 20 (*μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν*) = Mk 14, 17 (*μετὰ τῶν δώδεκα*) = Lk 22, 14 (*οἱ ἀπόστολοι*, in der Sprache des Lukas die Zwölf, wie *οἱ μαθηταί* in der Sprache des Matthäus und Markus).

unter den Ursachen gewesen sein, warum ein beträchtlicher Teil derer, welche unter den „mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal" den Herrn gesehen hatten, nicht in die Versammlung gebracht werden konnten. Auch das Zeitmoment spielte hier mit.

Welche Zeit stand dem Petrus zu Gebote um die Wahl durchzuführen? Jesus hatte die Weisung gegeben, die Elf sollten Jerusalem nicht verlassen, ehe sie die Geisttaufe erhalten hätten, was „nach wenigen Tagen, von jetzt an gerechnet"[59] stattfinden werde.

Man erfuhr nachträglich bald, wie viele Tage gemeint waren. Um so bedeutsamer ist, daß die Zeitangabe von der Tradition nicht konkret geformt worden ist. In ihrer Unbestimmtheit trägt sie den Stempel der Echtheit[60]; Jesus hatte gerade so viel und nicht mehr gesagt. Die Elf wußten natürlich um die Nähe des Pfingstfestes, und mochten sich denken, daß es für das unbekannte große Ereignis ausersehen sei, aber mehr als frommes Ahnen war dies nicht und konnte nicht in Rechnung gestellt werden. Petrus wußte also nur, daß er das Wahlgeschäft innerhalb der nächsten Tage abzuwickeln hatte, deren bestimmte Zahl er nicht kannte[61]. Es braucht wohl nicht betont zu werden, daß sich die Zeitangabe von v. 5 nur begreifen läßt als eine letzte Weisung Jesu vor seinem entgültigen Weggehen[62]; das gilt auch vom Parallelbericht vv. 6—8 mit dem Aussendungswort.

Die Situation war also die: Petrus war, vermutlich in Galiläa, von Jesus mit dem Auftrag zur Ersatzwahl betraut worden, was ihn innerlich für das Unternehmen vorbereitete. Alle, welche zu Jesus hielten, waren von seiner Auferstehung unterrichtet worden, nicht nur die in Galiläa, sondern auch die in Jerusalem, sei es, indem diese teilnahmen an der Erscheinung vor den mehr als fünfhundert Personen, sei es durch die Mitteilung solcher. Bei Gelegenheit dieser großen Vereinigung werden Petrus und die Elf viele Freunde wiedergesehen, andere vielleicht ein erstes Mal als Anhänger Jesu kennengelernt haben, was ihnen nun sehr zustatten kam, als sie die Einberufung durchführten. Diese selbst war nicht das Werk eines Augenblickes. Es galt, eine für möglichst viele geeignete Zeit festzusetzen, was Vorberatungen nötig machte; sodann war an die einzelnen die Botschaft zu senden, wobei ihnen mitgeteilt werden mußte, zu welchem Zweck ihre Anwesenheit

[59] Diese Wendung ist weder Griechisch noch Latein. „Its equivalent is, however, apparently good Jewish Aramaic." K. Lake-J. H. Cadbury, The Beginnings of Christianity, IV (1933), S. 7.

[60] Gegen Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lucas, I, (1919), S. 29, wird man daran festhalten, daß ἕως τῆς πεντηκοστῆς (D* sa Ef Aug) eine spätere Variante ist. Das Peinliche der Ungenauigkeit in der Zeitangabe drängte förmlich zu einer derartigen Auffüllung des Textes. Daß sie in der originalen Fassung der Apg nicht steht, wirft ein günstiges Licht auf die Quelle und die historisch saubere Arbeitsweise des Lukas.

[61] Es ist für unsern Zweck nicht wesentlich von Belang, ob man in den „vierzig Tagen" (v. 3) eine genaue oder nur eine annähernde Zeitbestimmung sieht.

[62] Lukas erwähnt keine Erscheinungen in Galiläa, trotz Mk 16, 7 und Mt 28, 16—20 (vgl. Jo 21), sondern reiht alles, was er zu erzählen hat, an die erste Jerusalemerscheinung an. Sein Bericht 24, 44—49 ist aber zu offensichtlich ein literarisches Mixtum compositum, als daß vv. 48—49 (= Apg 1, 4. 5. 8) zeitlich zu Lk 24, 36 ff gezogen werden dürfte.

erwünscht sei. Das alles zusammengenommen führt zum Schluß: Petrus hat mit den Vorbereitungen für die Wahl unmittelbar nach seiner Rückkehr vom Ort der Himmelfahrt begonnen, und wird die Wahl selbst frühestens auf den dritten oder vierten Tag nach der Himmelfahrt angesetzt haben. Das letztere geschah jedenfalls so früh als möglich, weil die zur Verfügung stehende Zeit nicht bekannt war. Damit ließe sich erklären, warum aus den vielleicht möglichen 200 Männern nur etwas über hundert eintrafen; viele mochten nicht erreichbar gewesen sein in der knappen zur Verfügung stehenden Frist.

Mit dieser Situation ist kaum vereinbar, daß Petrus auf Brüder aus Galiläa gerechnet hat; es fehlte ihm die Zeit, sie herbeizurufen. — Noch weniger ließe sich begreifen, daß die Wahl so schnell zur Durchführung kommen konnte, wenn Petrus vom Herrn keinen Auftrag erhalten hätte, sondern der Gedanke an eine Wahl erst nach der Himmelfahrt zum erstenmal aufgetaucht wäre. Ein solcher Akt war zu offensichtlich mit Rechtsfolgen beladen, und die Elf und die übrigen Wahlbeteiligten zu sehr rechtsbewußt, als daß sich der Weg von einem erstmaligen Gedanken an bis zur Ausführung anders als über sich lang hinziehende Debatten hätte zurücklegen lassen. Auch hiefür läßt der Bericht der Apg absolut keinen Raum. Der Lauf der Ereignisse, wie er geschildert wird, läßt erkennen, daß man sich über das Ziel und den einzuschlagenden Weg von vornherein klar war, und darüber eine Diskussion gar nicht stattfand. Es darf billig bezweifelt werden, ob die Autorität des Petrus gleich von Anfang an derart allseitig anerkannt war, ja ihm selbst genügend im Bewußtsein stand, daß seine Entscheidung allein genügt hätte, jeden Widerspruch von seiten der Elf und anderer auszuschalten. Sobald wir aber einen Befehl des Herrn voraussetzen, erklärt sich die Zielsicherheit und die prompte Abwicklung der Angelegenheit; sie werden selbstverständlich.

Wir sind auch berechtigt, auf den Charakter des Petrus hinzuweisen, der trotz des Wenigen, was die Evangelien von ihm sagen, so markant gezeichnet ist, daß Petrus in den Evangelien als eine klar umrissene Persönlichkeit vor uns steht, die man mit keiner andern verwechseln kann[63]. Mit primitiver Unmittelbarkeit sagt und tut er, was er für recht hält, ohne erst viel zu fragen. Damit steht im Gegensatz, daß er bei der Wahl ganz anders vorging. Statt den Ersatzmann einfach selbst zu bestimmen, oder wenigstens die Kandidaten, wahrt er sowohl den Elf wie den andern Anwesenden ihre Kompetenz. Während hinter den Ausdrücken *καὶ προσευξάμενοι εἶπαν* (v. 24) und *καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς* (v. 26) Petrus gesehen werden darf, wie er im Namen der übrigen handelt, ist das für *καὶ ἔστησαν δύο* (v. 23) unmöglich. Das handelnde Subjekt können nur die Versammelten sein, die Petrus in seiner Rede anspricht. Auch dieser Kontrast zwischen seiner Natur und seinem überlegten Vorgehen verrät, daß Petrus nicht aus eigener Initiative gehandelt hat, sondern über Auftrag und Weisung von seiten seines Meisters.

[63] Vgl. L. Hertling S. J., Das literarische Porträt in den Evangelien als Echtheitskriterium: ZkTh 52 (1928), S. 46—50.

Nach dem Bericht über die Wahl fährt Apg 2, 1 weiter: *καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς*, womit auf *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* (v. 15 und auf v. 5) zurückverwiesen wird. Von beiden Stellen aus gewinnt man den Eindruck, daß sich das Pfingstereignis nicht unmittelbar an die Wahl angeschlossen habe. Dieser Eindruck wird bestätigt durch unser Ergebnis bezüglich des Wahltages. Nach der Wahl des Matthias verstrichen noch einige Tage, ehe das Pfingstfest kam. Es sind ihm also noch ein paar Tage verblieben, um sich in seiner neuen, für ihn ganz unerwarteten Stellung zu orientieren.

Werfen wir zum Schluß noch einmal einen Blick auf die relative Ausführlichkeit des Berichts. Wir finden bei mancher wesentlichen Verschiedenheit eine auffallende Ähnlichkeit zwischen der Matthiaswahl und jener der sieben sog. Diakone. In beiden Fällen findet eine Versammlung statt, die aus ihrem Schoß Kandidaten aufstellt, denen dann die neue Funktion zugewiesen wird. Das läßt vermuten, daß für Lukas und die ersten Leser der Bericht über die Wahl des Matthias auch deshalb von besonderer Bedeutung war, weil er die Ur-Wahl darstellte, nach der sich künftig alle ähnlich gelagerten Fälle gestalteten. War die Matthiaswahl für die Auffüllung der Zwölfzahl und im Hinblick auf das Pfingstereignis inhaltlich von höchster Bedeutung, so trug sie formal gesehen den Charakter einer Norm für spätere Zeiten.

„GEISTKIRCHE" UND „GOTTTRÄGERVOLK"

Zum Kirchenbegriff der Ostkirche

Von Prof. Dr. Endre von Ivánka, Graz

Es wird immer mehr üblich, den Gegensatz zwischen Ostkirche und Westkirche (d. h. römisch-katholischer Kirche) als eine Polarität zwischen Geistkirche und Amtskirche, zwischen Liebeskirche und Gesetzkirche darzustellen. Wenn auch die Ostkirche, so sagt man uns, juridisch betrachtet, im Schisma steht und insofern von der universalen (katholischen) Kirche getrennt ist, weil sie die Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle aufgegeben hat, so haben sich doch in ihrem Kirchenbegriff Elemente lebendig erhalten, die bei uns im Westen vielleicht allzusehr zurücktraten, weil die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus eine schärfere, mehr juridische Formulierung des Kirchenbegriffs nötig machte. Wir haben daher von den Schätzen der Tradition, die sich in der Ostkirche besser erhalten haben, viel zu lernen — nicht zuletzt eben in Bezug auf den Kirchenbegriff. Und mit diesem anderen Kirchenbegriff wird dann auch die oben erwähnte Polarität in der Wesensauffassung und der Frömmigkeitshaltung der beiden Kirchen begründet.

Niemand wird leugnen wollen, daß das liturgische Leben des Ostens, daß die Theologie der griechischen Väter ungehobene, von uns zu wenig gewürdigte Schätze enthält. Aber gehört der angeblich eigenartige östliche Kirchenbegriff auch zu diesen Schätzen? Zunächst einmal: was beinhaltet diese Kirchenauffassung, die weniger hierarchisch und legalistisch, mehr vom Geiste der Liebe bestimmt und pneumatisch sein soll? Die verschiedenen neueren östlichen Formulierungen, auf die man bei dieser Frage immer verwiesen wird, lassen sich zunächst alle auf Chomjakow († 1860) zurückführen, den man den „russischen Kirchenvater" genannt hat, den Mitbegründer und führenden Vertreter der sogenannten „slawophilen Richtung". Depositär des Glaubensgutes — so läßt sich seine Auffassung kurz formulieren — ist nicht die von den Aposteln her in ungebrochener „apostolischer" Tradition stehende Hierarchie; Hüter des Glaubens ist das „rechtgläubige Volk", weil es das „Gottträgervolk" ist, weil es den Heiligen Geist hat und deshalb das *corpus Christi mysticum*, d. h. die Kirche ist. Der Heilige Geist, dessen Gegenwart die Kirche aufbaut, wirkt in ihm und spricht aus seinem Glauben; die von ihm gewählte und eingesetzte Hierarchie hat nur die Aufgabe, den Glauben zu bezeugen, der in ihm lebendig ist, nicht aber die Vollmacht, ihm auf Grund irgendeines unfehlbaren Lehramtes, einer besonderen Gnadenhilfe des Heiligen Geistes, den Glauben vorzuschreiben, den es bekennen soll.

So extrem antirömisch, d. h. mit einer so bewußten Ablehnung des unfehlbaren Lehramtes wird nun zwar der östliche Kirchenbegriff nicht immer von denen formuliert, die ihn bewundern, und ihn uns als altes Traditionsgut der Ostkirche vorstellen. Es ist aber immer das Bestreben maßgebend, die Kirche mehr als die Gemeinschaft derer darzustellen, die, vom gleichen Geiste beseelt und zu einer Einheit der Liebe verbunden, von innen her denselben Glauben bekennen, weniger als die Gemeinschaft derer, die dieselbe äußere Lehrautorität anerkennen und deshalb denselben Glauben haben. Sach-

lich ist nun wohl eins vom anderen nicht zu trennen; denn man anerkennt (mit übernatürlichem Glauben) die äußere Lehrautorität eben deshalb, weil man die Gnade des Glaubens, d. h. die Gegenwart des Heiligen Geistes besitzt. Aber es ist etwas anderes, wenn man die Sache so auffaßt, daß der Geist (v o n i n n e n) es einem ermöglicht, die sichtbar vorhandene, ä u ß e r l i c h gegebene Lehrautorität anzuerkennen — etwas anderes, wenn man die Lehre, d. h. auch den Glaubens i n h a l t, auf den *consensus* der vom Geiste Beseelten gegründet sein läßt und das kirchliche „Amt" nur als eine Instanz der Bezeugung des Glaubens der vom Heiligen Geiste durchdrungenen Gemeinschaft gelten lassen will. Eine solche Auffassung vom Glauben wird aber — bewußt oder unbewußt — immer postuliert, wenn man behauptet, der Begriff eines sichtbaren, unfehlbaren Lehramtes, wie es der westliche Kirchenbegriff auffaßt, sei zu hierarchisch und zu legalistisch, und müsse im Sinne eines mehr pneumatischen Kirchenbegriffs umgedacht werden.

Der Begriff der „Liebeskirche" wird noch in einem anderen Sinne für die Ostkirche vindiziert. Daß die einzelnen nationalen und regionalen Landeskirchen, die es organisatorisch natürlich geben muß, zusammen e i n e allgemeine, universale Kirche Christi ausmachen, das wird, so heißt es, nach der Lehre der Ostkirche nicht durch die gemeinsame Unterordnung unter eine höchste juridische Autorität erreicht, sondern nur durch das unsichtbare Band der Liebe, das sie alle zusammenhält, eben weil in allen derselbe Glaube lebt, und weil derselbe Geist sie alle durchdringt. Gerade diese rein pneumatische Auffassung der Katholizität der „einen Kirche Christi" mache sie, so heißt es, empfänglich für den Geist ökumenischer Kircheneinheit, und die Pflege ihres Kirchenbegriffs befördere die ökumenischen Einigungsbestrebungen, während der legalistische Geist der römisch-katholischen Kirche, die eine kirchenrechtliche, juridisch greifbare Unterordnung verlangt, die getrennten Kirchen abstoße.

Daß diese Auffassung der ökumenischen Verbundenheit der Ostkirchen durch ein gemeinsames Band des Geistes und der Liebe, mit Hintansetzung aller juridischen Formen, in Wahrheit den historischen Tatsachen nicht entspricht, daß vielmehr ein ganzes Netz gegenseitiger Anathematismen zwischen ihnen besteht, weil die zaristische Synodalkirche vom Standpunkt des konstantinopolitanischen Patriarchen, der sich „ökumenischer Patriarch" nannte, ebenso verdammungswürdig war wie die bulgarische Autokephalie, die sich des „Phyletismus", d. h. der nationalen Absonderung, schuldig gemacht hat, und wie die der Oberhoheit Konstantinopels entzogene griechische Staatskirche, darauf hat schon Solowjew in seinem Buche „La Russie et l'Église Universelle" hingewiesen; diese gegenseitigen Spaltungen sind erst im Laufe der Zeit und unter dem Druck äußerer Verhältnisse in Vergessenheit geraten, wobei die Notwendigkeit der Anlehnung des orthodoxen Ostens an die russische Staatsmacht die Hauptrolle spielte, wie schon bei der Errichtung des Moskauer Patriarchats im Jahre 1589 und bei der Anerkennung der russischen Staatskirche im Jahre 1723.

Gilt aber wenigstens der „Geistkirchenbegriff" für die Auffassung, die die Ostkirche innerlich von sich selbst hat? T r a d i t i o n e l l ist er jedenfalls nicht — die Ostkirche war, bevor sie ausgesprochen zu einer Staatskirche wurde, eine Episkopalkirche, die die hierarchi-

sche Anknüpfung an die apostolische Tradition nicht weniger betonte als das Papsttum; nur daß sie die kirchliche Hierarchie nicht als „Monarchie" auffaßte, sondern als „Pentarchie" der großen Patriarchate, die sich erst dann in der Richtung auf eine (scheinbare) Monarchie des „ökumenischen Patriarchen" von Konstantinopel hin entwickelte, als (faktisch) die ganze östliche Kirche schon zur byzantinischen Staatskirche geworden war. Als zum erstenmal von einem byzantinischen Patriarchen (es ist Kerullarios) eine Auffassung vertreten wird, die dem Geistkirchenbegriff wenigstens nahesteht, nennt ihn sein Zeitgenosse Psellos einen *δημοκρατικὸς ἀνήρ* und *ἐπιπόνους δημιεργέτης*[1].

Gewiß gibt es — als häretische Bewegung — d a n e b e n die Tendenz zu einer Spiritualisierung des Kirchenbegriffs, die den hierarchischen Rang zu einer Stufe des „Geistträgertums" umdeutet und den „Pneumatiker" als höchste Instanz des geistlichen Lebens aus der konkreten kirchlichen Hierarchie heraushebt und von ihr emanzipiert[2]. Es ist eine Tendenz, die für den Origenismus grundlegend ist, in den areopagitischen Schriften gewissermaßen als Unterton mitklingt, im zweiten Origenismus als esoterische Geheimlehre wirksam wird, in der kirchlichen Sonderstellung des hagioritischen und des sinaitischen Mönchtums als Institution zum Ausdruck kommt, und noch im Starzentum des 18. und 19. Jahrhunderts in Rußland den Anlaß zu vielen Konflikten mit der offiziellen Staatskirche geboten hat. Aber dieselben Tendenzen gibt es auch im Westen und sie haben dort sogar zu noch ärgeren Erschütterungen des geistigen Lebens geführt als im Osten, wo sie viele Jahrhunderte lang im wesentlichen auf die Mönchskreise beschränkt blieben.

Der Grund dafür liegt in der größeren Dynamik, die der Gedanke einer „Gemeinschaft des Geistes" im Westen dadurch erhielt, daß er zum Prinzip einer zeitlichen Abfolge, zum Grundmotiv eines erwarteten „neuen Zeitalters" wurde, in dem das Reich des Heiligen Geistes, das „dritte Reich", die hierarchische Ordnung der Kirche Christi, das „Reich des Sohnes", ablösen sollte, die selbst auf das „Reich des Vaters", den Alten Bund gefolgt war[3] — ein „Reich des Geistes", dessen Freiheit auf a l l e Gläubigen sich erstrecken sollte, während der Osten die „Freiheit des Geistes" nur für eine Schicht weltentrückter Aszeten in Anspruch nahm, die, als „Geistträger" der hierarchischen Ordnung der Kirche entwachsen, in unnahbarer Höhe statisch der Masse des Kirchenvolkes übergeordnet waren.

Die explosive Kraft dieser Gedanken in ihrer westlichen Prägung hat, über die Spiritualenbewegung des 13. und 14. Jahrhunderts, die „Brüder des freien Geistes", den Wikliffismus und ähnliche Bewegungen hinweg[4], zum Protestantismus geführt, dessen Begriff von der „Freiheit eines Christenmenschen" auf diesem spiritualistischen Begriff der

---

[1] M i c h e l, Humbert und Kerullarios II 169.

[2] Siehe K. H o l l, Enthusiasmus und Bußgewalt im morgenländischen Mönchtum.

[3] Die neueste vorzügliche Gesamtdarstellung dieses Gedankenkreises bei E. B e n z, Ecclesia spiritualis, Stuttgart 1934.

[4] Im 15. Jahrhundert taucht dann in Deutschland dieselbe Auffassung von der Bußgewalt des Asketen, auch ohne kirchliche Weihe, auf (besonders in Kartäuserkreisen), wie sie im Osten shon im 6. und 7. Jahrhundert vertreten wurde.

Kirche als der Gemeinschaft der Geistträger beruht: „Denn das kann niemand leugnen, daß ein jeglicher Christ Gottes Wort hat und von Gott gelehrt und gesalbt ist zum Priester, wie Christus spricht, Joh. 6: Sie werden alle von Gott gelehrt sein", sagt Luther in der sehr typischen Schrift: „Daß eine christliche Versammlung ... Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen (= beurteilen) und Lehrer zu berufen"[5]. Das ist ganz die Auffassung vom „Gottträgervolk", in dessen Geistesbesitz der Glaube begründet ist, und das sich seine „Lehrer" als Zeugen seines Glaubens selbst beruft, wie in der obenangeführten, angeblich traditionell östlichen chomjakowschen Kirchenauffassung. Nur daß diese Auffassung im Westen sich im Protestantismus als eigene Kirche ausschied, während sie im Osten als latente Unterströmung weiterwirkte, und erst wieder in der Entgegensetzung zum immer straffer organisierten Staatskirchentum neue Bedeutung gewann.

Denn nachdem man den Begriff einer universalen, von der Staatsgewalt freien, aber doch sichtbar organisierten Kirche verloren hatte (seinerzeit hatte ja der Osten immer wieder nach Rom appelliert, wenn die Staatsgewalt die Freiheit der Kirche in Glaubenssachen anzutasten drohte, so z. B. im Kampf gegen Monophysitismus und Monotheletismus), so blieb einem, wenn einmal die sittliche und Glaubensautorität der hierarchisch organisierten Staatskirche fragwürdig geworden war, nichts übrig, als auf den Geistkirchenbegriff zu rekurrieren und dort die wahre Kirche zu suchen. Das ist schon in der Diskussion zwischen Joseph von Volokolamsk und Nil Sorsky so, in der es um die Frage geht, ob man auf jeden Fall dem Zaren zu gehorchen habe, oder ob man ihm widerstehen dürfe, wenn es einem „der Geist eingibt". Die Möglichkeit einer sichtbaren Kirche, die doch als höchste sittliche Instanz über der Staatsgewalt steht — die *libertas Ecclesiae*, das entscheidende Moment im westlichen Kirchenbegriff von den Zeiten Gregors VII. an — wird gar nicht in Erwägung gezogen.

Ebenso ist es in der Zeit der Kirchenspaltung, die zur Entstehung des Raskolnikentums führt. Es ist gewiß ein typisch östlicher Zug, daß eigentlich recht unbedeutende und größtenteils berechtigte Änderungen im Ritus (die meistens nichts anderes sind als eine Zurückführung russischer liturgischer Sonderentwicklungen zur ursprünglichen griechischen Sitte) breite Volksmassen zu der Überzeugung gelangen lassen, die offizielle hierarchische Kirche habe den rechten Glauben verraten, und als vollends Peter der Große im heiligen Synod das Staatskirchenprinzip auch offen durchführt („hier ist euer Patriarch"), da erklären sie Peter den Großen zum Antichrist, und die Staatskirche zu einem Werkzeug des Teufels. Bei ihnen allein, in ihrer Gemeinschaft, ist noch die wahre Kirche, der wahre Glaube zu Hause. Da sie gezwungen sind, im Zustand der „bezpopowtsche", der Priesterlosigkeit zu leben, weil die Geistlichkeit auf Seiten der Staatskirche verblieben ist, und so die hierarchisch-priesterliche Tradition für sie abreißt, sind sie doppelt genötigt, ihre „wahre Kirche" nicht auf die apostolische Tradition, nicht auf die Autorität eines sichtbaren Lehramtes, sondern auf das Geistträgertum ihrer Angehörigen begründet sein zu lassen.

Der „slawophile" Kirchenbegriff Chomjakows beruht weitgehend auf raskolnikischem Geiste. In der russischen Staatskirche war der Geistkirchenbegriff ebensowenig wirksam wie seinerzeit im Kirchenbegriff

[5] K. Burdach hat uns in seinem Werke: „Vom Mittelalter zur Reformation" diese Zusammenhänge sehen gelehrt.

des byzantinischen Reiches oder dem des konstantinopolitanischen Patriarchates. Jurij Samarin, der junge Freund Chomjakows und Dostojewskis, hat in seiner Studie über Stefan Jaworski und Feofan Prokopjewitsch sehr richtig gezeigt, wie noch in der Zeit Peters des Großen, und selbst in seinen kirchenpolitischen Maßnahmen die alte hierarchische Kirchenauffassung und neue, etatistische, protestantisch-landeskirchliche Ideen[6] unausgeglichen nebeneinander hergingen. Die russische Staatskirche hat auch immer die ideologische Begründung abgelehnt, die ihr die slawophile Richtung anbot, aus dem richtigen Gefühl heraus, daß hier im Grunde genommen, trotz allen Loyalitätserklärungen, ein revolutionärer Geist am Werke ist, der die „von oben" gegebene Autorität zugunsten eines bloß innerlichen *consensus* des Gottträgervolkes entleeren will. In gelegentlichen Äußerungen hat sich dieser revolutionäre Geist der Slawophilen auch deutlich ausgesprochen, wie z. B. in Aksakows Worten, an Stelle der Engel und der Heiligen Gottes stünden in den russischen Kirchen Gendarmen und Polizeikommissäre Wache[7]. Eine derartige Spitze gegen die autoritäre Staatskirche, ein Anknüpfen an die Vorstellung einer im Volksbewußtsein verankerten, in der Glaubenskraft der einzelnen Gläubigen ruhenden Geistkirche war auch wirklich notwendig, wenn man die zaristische Staatskirche religiös erneuern wollte, ohne an die Idee einer freien, universalen Kirche anknüpfen zu können.

Bezeichnenderweise war der zweite Impuls, der zu dieser religiösen Erneuerung der russischen Kirche im Zeitalter der Romantik beitrug (eine Erneuerung, die zeitlich mit ähnlichen Bewegungen der westlichen Romantik parallel verläuft), das Starzentum, die mönchische Fassung der Geistkirchenidee, die von den Zeiten des zweiten Origenismus her, seit Symeon dem neuen Theologen und den Hesychasten des 14. Jahrhunderts im östlichen Mönchstum latent wirksam gewesen war. Kirejewskis Verbindung mit den Starzen ist bekannt, und Gestalten wie Paisij Veličkovsky haben von den frühesten Zeiten an bei der slawophilen Bewegung Pate gestanden und sie auf ihrem Wege begleitet, bis schließlich diese Komponente der Slawophilie im Starez Sosima Dostojewskis ihre einzigartige dichterische Verklärung fand[8]. Die „Dobrotoljubie" (Philokalia), das Erbauungsbuch, das durch diese religiöse Erneuerungsbewegung in weiten Kreisen Rußlands Verbreitung fand und von den neuesten Darstellern der russischen Orthodoxie (z. B. Arseniew) mit Vorliebe zitiert wird, stammt aus dem Athosmilieu und spiegelt völlig den Geist hagioritischer Frömmigkeit wider (es ist ja

[6] Denn der Protestantismus hatte je bekanntlich seine „Geistkirchen"-Auffassung, soweit es das äußerliche Kirchenregiment angeht, zugunsten einer landesfürstlich-staatskirchlichen Auffassung zurückgestellt, und hier knüpften Prokopjewitsch und Lefort an.

[7] Er spielt damit auf die Vorstellung an, die in allen östlichen Liturgien wiederholt ausgesprochen wird, daß während des eucharistischen Opfers die triumphierende Kirche, die Engel und die Heiligen Gottes in der Kirche unsichtbar gegenwärtig sind und das hl. Meßopfer mitfeiern, wie es auch im sogenannten Cherubgesang heißt, daß der eucharistische Heiland „von der Leibwache der Engel umgeben" sei (*δορυφορούμενος*).

[8] Der Anschluß Bessarabiens an Rußland im Jahre 1812 hatte für das russische religiöse Leben die große Bedeutung, daß ein bisher von der Staatskirche freies, kirchlich beinahe auf sich selbst gestelltes Mönchtum in den Blutkreislauf des russischen Geisteslebens einbezogen wurde.

auch beinahe ausschließlich aus Werken der Mönchsliteratur zwischen dem 6. und dem 15. Jahrhundert zusammengestellt).

Auf eine dritte, entscheidende Komponente weist endlich eine überaus charakteristische Bemerkung Kirejewskis hin, der sich die Erneuerung der Denkweise der östlichen Väter und die Verbreitung ihrer Werke zur besonderen Aufgabe gemacht hatte: Er müsse eingestehen, soll er von sich gesagt haben, daß er in den Schriften der Kirchenväter vieles wiederfand, was ihn in den Werken Schellings begeistert hatte[9]. Das weist auf die eigentliche Quelle der slawophilen Idee einer „Liebeskirche" hin, nämlich auf die Schellingsche Vorstellung der johanneischen Liebeskirche, als die Synthese der Polarität zwischen der petrinisch-katholischen Autoritäts- und Rechtskirche und der paulinisch-protestantischen, individualistischen Glaubenskirche (die auch in Solowjews „Vision" vom Papst Petrus II., dem protestantischen Pastor Dr. Pauli und dem russischen Starez Iwan noch nachwirkt). Über Schelling, der auf das russische Geistesleben der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, führen die Wurzeln der slawophilen „Gottträgervolk"-Idee zur deutschen Romantik hinüber und zu ihrer Vorstellung vom „Volksgeist" als dem letzten Träger der geistigen Werte, und noch weiter zurück zur letzten Quelle der europäischen und insbesondere der osteuropäischen Romantik: zum Herderschen Volkstumsbegriff. Darin liegt auch das religiös Gefährliche der Idee; denn das Religiöse wird hier dem Volklichen untergeordnet. Dostojewski, der selbst Slawophiler und doch zugleich der scharfsichtigste Kritiker der Slawophilie war, hat diese Gefahr in einem Gespräch seiner „Dämonen" ganz klar ausgesprochen: „Man muß an Gott glauben, um an das Gottträgervolk glauben zu können. Glauben Sie an Gott?" — und auf die Antwort: „Ich glaube an das russische Volk, ich glaube an das Gottträgertum des russischen Volkes, ich will auch an Gott glauben", erfolgt die Entgegnung: „Das heißt nicht an Gott glauben, sondern Gott zu einem Attribut des Volkes machen". Solowjew hat in demselben Sinne von einer „Russifizierung des Heiligen Geistes" geredet und das Verfahren der Slawophilie als „Selbstprophetie" gekennzeichnet (samoprorokie). Er meint damit, genau wie Dostojewski, eine Haltung, die im Glauben nicht die Annahme und Anerkennung eines Offenbarungsinhaltes sieht, dem sich der menschliche Geist gläubig unterwirft, sondern eine spontane Äußerung des Volksgeistes, der, zur höchsten religiösen Instanz erhoben, in diesem Glaubensakt „nicht eine höhere Offenbarung hinnimmt", sondern nur von seinem eigenen Wesen, seinem eigenen Geiste Zeugnis ablegt.

Es ist in all diesen spiritualistischen Richtungen, diesen „Geistkirchen"-Vorstellungen als tiefstes Motiv immer wieder das eine Bestreben wirksam, das jeder Auflehnung gegen den Begriff einer auf Offenbarung gegründeten Lehrautorität zugrunde liegt: man will in sich selbst das Kriterium dessen finden, was man glauben und was man nicht glauben soll, man will im eigenen Glaubensempfinden auch die Quelle des Glaubensinhaltes besitzen, sich selbst zum Propheten machen, der einem verkündet, was zu glauben ist. Das spricht sich auch deutlich in Chomjakows Glaubensbegriff aus. Für ihn ist der Glaube nicht die Kraft, die einem ermöglicht, eine geoffenbarte Lehre a n z u e r k e n-

[9] O. G r a t i e u x, A. S. Khomjakow et le mouvement slavophile. I. Les hommes, Paris 1939, S. 73. Von Kirejewski stammt die bezeichnende Äußerung über Schelling: Er hätte verdient, ein Russe zu sein.

nen, sondern eine Erkenntniskraft, höher, „realer" als das bloß begriffliche Denken, die einen erkennen läßt, was der Inhalt des Glaubens zu sein hat, und damit eine tiefere Erkenntnis, als die vernünftige Denkerkenntnis ist, vermittelt — nur daß er diese Glaubenskraft nicht in individualistisch-protestantischer Weise dem einzelnen zuschreibt, sondern (im Sinn seines „Volklichkeitsbegriffs") der Gemeinschaft des „rechtgläubigen Volkes". Daraus leitet er ja auch den Anspruch auf die absolute Unterwerfung des einzelnen unter die Gesamtheit ab — auch im Politischen. „Das ist ja der Unterschied zwischen den westlichen Demokratien und dem rechtgläubigen Volke", sagt er im Sendschrieben an die Serben[10], „daß in der Demokratie eine Majorität ihren Willen der Minorität aufzwingt, während das rechtgläubige Volk immer einstimmig entscheidet, weil sich der einzelne, auch wenn er anfangs abweichender Meinung war, sich seinen Beschlüssen immer auch innerlich unterwirft, denn er weiß, daß das rechtgläubige Volk die höchste moralische Autorität ist". (Das sagt jemand, der die Idee eines unfehlbaren Lehramtes als „unerträgliche Tyrannei" betrachtet!) Košelew schreibt an Chomjakow (es handelt sich dabei nicht nur um religiöse, sondern auch um sozialpolitische Fragen; Chomjakow lehrt nämlich, daß der „Mir", die russische kommunistische Dorfgemeinde, die einzige wahrhaft christliche Gesellschaftsform ist): „Für Dich ist die Gemeinschaft die höchste Manifestation des Menschseins. In der vollkommenen Gesellschaft muß der einzelne ausgelöscht werden"[11] — und daß das nicht eine bloß imputierte Fehldeutung, sondern die wirkliche Meinung der Slawophilen ist, das bestätigt Samarin in einem Brief an den Westler Kawelin, der ihm gegenüber den „absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit" ins Treffen führt: „Absoluter Wert des Menschen — ja, wenn er auf seine individuelle Persönlichkeit verzichtet, und sich völlig dem Ganzen unterwirft. Dieser Verzicht... ist das Prinzip einer wahrhaft freien menschlichen Gemeinschaft und Eintracht, die durch die Gegenwart des Heiligen Geistes geweiht und geheiligt ist"[12].

Solche Konsequenzen hat der individualistische Westen aus dem Herderschen Volkstumsbegriff und aus dem romantischen „Volksgeist" freilich nie gezogen (außer vielleicht zuletzt im Nationalsozialismus). Es ist aber völlig konsequent, daß der Verzicht auf die Freiheit der Kirche als einer objektiven Lehrautorität und Hüterin der Offenbarung und die Investierung des „Volksgeistes" mit der Würde einer obersten menschlichen Autorität und einer letzten Glaubensinstanz, so „pneumatisch" eine solche Formulierung auch klingen mag, letzten Endes doch zu einer völligen Versklavung des menschlichen Geistes führt, die ihn nicht Gott, sondern einem mystischen „Volksgeiste" dienstbar macht[13]. Hüten wir uns, in den Fehler Kirejewskis zu verfallen, der die Volkstumslehre der deutschen Romantiker aus den griechischen Vätern herauslesen wollte, hüten wir uns davor, der Täuschung einer derartigen „Vervolklichung" der letzten geistigen und religiösen Werte zu unterliegen, wenn sie uns im östlichen Gewande entgegentritt, nachdem wir sie in ihrer protestantisch-subjektivistischen Form und ihrer deutsch-

[10] Gratieux, a. a. O. II. Les doctrines 202 und 176/177.
[11] Gratieux a. a. O. II, 175.
[12] Gratieux a. a. O. II, 176.
[13] Wobei es nicht auf ein besonderes Volkstum ankommt, sondern darauf, daß es der Geist der Gemeinschaft als solcher ist, sollte diese sich auch als inspirierte Gemeinschaft und insofern als Kirche deklarieren.

völkischen Fassung schon als das entlarvt haben, was sie eigentlich ist: als das immer wiederkehrende *Non serviam* des Menschen, der seine endliche Persönlichkeit oder seinen besonderen Volksgeist zur letzten Norm seines Daseins erheben und an die Stelle Gottes und seiner Offenbarung setzen möchte. Das ist auch die treibende Kraft in allen „Geistkirchen"-Ideen, des Ostens s o w o h l wie des Westens, von allem Anfang an; es soll die subjektive (oder kollektive) innere Inspiration mit dem Anspruch auf ein „Geistträgertum", das von der Anerkennung einer äußeren Lehrautorität entbindet, zum Fundament einer „Gemeinschaft von Auserwählten" gemacht werden. Diese häretische Auffassung als charakteristische Lehre der Ostkirche, als den eigenartig-östlichen Kirchenbegriff hinzustellen, hieße eine große Ungerechtigkeit gegen die Ostkirche begehen[14].

[14] Außer in dem öfters zitierten Buch von Gratieux, findet der westliche Leser den näheren Beleg für manche hier angeführte Äußerungen der Slawophilen in dem Buch von Th. G. M a s a r y k, Rußland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Rußland. Band 1. Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie. Jena 1913.

REZENSIONEN

Eduard Winter, Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740—1848. 8° (XI u. 500 S.) Brünn-München-Wien 1943, Rohrer.

Das Werk Winters, das hier leider verspätet zur Anzeige gelangt, ist nicht *sine ira et studio* geschrieben. Das ist um so bedauerlicher, als es bedeutende wissenschaftliche Qualitäten hat, viel Tatsachenmaterial, das bis jetzt nicht bekannt war, vorlegt und interessante literarische Zusammenhänge aufdeckt. Aber diese wissenschaftliche Leistung ist gar nicht das Hauptanliegen des Verfassers; er will vor allem seine heutige Weltanschauung darin niederlegen, sie durch die von ihm beschriebene vergangene Epoche der Kirchengeschichte beleuchten und damit rechtfertigen. Der Schlußabsatz des Buches gibt über diese Absicht vollkommene Klarheit.

„Woher kommt eigentlich die immer stärker werdende Empfindlichkeit Roms, wie sie im Verhalten dem Josefinismus gegenüber hervortritt? Welcher Unterschied zum Mittelalter wird deutlich, wo noch ein Theologieprofessor, wie Matthäus von Krakau, eine bis ins Mark gehende Kritik des Kurialsystems in seinem Werk ‚De squaloribus curiae romanae' schreiben konnte, aber trotzdem Bischof von Worms wurde und sogar das Kardinalat angeboten erhielt, das er ablehnte! Während sich Rom im 14. Jahrhundert, wo solches geschah, noch sicher wußte, gestützt auf den Glauben des ganzen Abendlandes, vertrug es im 18. und gar im 19. Jahrhundert Reformvorschläge nicht mehr, die gegenüber denen des Matthäus von Krakau harmlos genannt werden können. Die römische Kirche ist eben wie jeder Organismus Alterserscheinungen unterworfen. Zunehmende Schwäche und Verkalkung soll durch um so schärfere Ablehnung jeder Kritik und durch um so gewaltsamere Zusammenfassung aller noch vorhandenen Kräfte überwunden werden. Der wachsende Zentralismus und die fortschreitende Bürokratisierung in der römisch-katholischen Kirche erklärt sich aber auch aus dem Zuwachs an Verkehrsmitteln im 19. und 20. Jahrhundert, der es ermöglicht, hunderte Millionen von Menschen von einem Ort aus durch eine gute Organisation, die überall ihre Beamten hat, zu beherrschen. Die Sehnsucht nach einer Reform der katholischen Kirche, die die Dezentralisierung als Kernpunkt enthält, muß deswegen mehr zurücktreten als je. Wie nahe schien da der josefinische Reformkatholizismus bereits der Frühkirche gekommen zu sein, wie weit entfernt sind wir davon in der Gegenwart! Es ist darum unverständlich, wie in Pius XII. der ‚Engelpapst' erwartet werden konnte, der den römischen Zentralismus überwinden und durch die Wiederherstellung der altkirchlichen Autonomie den evangelischen wie orthodoxen Christen den Weg ‚in die eine heilige Kirche' eröffnen werde. Ein Ideal, das Jansenismus und Josefinismus bereits erträumten und nicht nur erträumten, sondern unter viel günstigeren Voraussetzungen zu verwirklichen suchten. Sie haben es nicht erreicht, denn Kurie, Jesuiten und wie alle die Kräfte heißen, die in der römischen Kirche eine führende Stellung haben, handeln durchaus nicht willkürlich, sondern nach innewohnenden Gesetzen. Auch wenn der Papst ‚Engelpapst' werden wollte, er kann es nicht, die innere Entwicklung seiner Kirche widerspricht dem. Gerade darin besteht ja die Tragik des Josefinismus, daß er gegen eine Entwicklung auf dem Boden der Kirche ankämpfen wollte, die unaufhaltsam war. Aber was bedeuten alle historischen Betrachtungen, die nicht weiterführen? Nicht dem Gewesenen galt die Mühe dieser Untersuchung, sondern der Hoffnung, die Nietzsche ausspricht: ‚Wer über alte Ursprünge weise wurde, siehe, der wird zuletzt nach Quellen der Zukunft suchen und nach neuen Ursprüngen.'" (485—487.)

Das also war der Sinn und Zweck des großen historischen Werkes W.s; darüber zu rechten ist an sich nicht die Aufgabe des Historikers, wohl aber über den dargestellten Josefinismus zu reden, also die „alten Ursprünge", über die der Autor und mit ihm der Leser weise wurde.

W. hat viel wissenschaftliches Quellenmaterial aus der Literatur und aus böhmischen Archiven beigebracht. Er schildert den Einfluß Muratoris, der österreichischen Jansenisten unter Maria Theresia; man erfährt manches Neue über sehr viele Persönlichkeiten, die mehr oder weniger Einfluß hatten. Der Autor verbreitet sich dann über Josef II., den „Glaubensfeger" und seine Klosterreform. Das Schlußurteil, zu dem W. dabei kommt: „Die Klöster waren Zufluchtsstätten von Menschen geworden, die ohne viel Arbeit sehr gut leben wollten", ist aber auch „ohne viel Arbeit" zustande gekommen. Besonders eingehend ist dann, dem Zweck des Werkes entsprechend, das Ideal des josefinischen volksverbundenen Seelsorgers geschildert, wobei die bedeutsamen Reformen und deren Absicht ins hellste Licht gestellt werden. Dann verbreitet sich W. über die Vorzüge der Generalseminarien und der josefinischen Caritas und widmet auch dem franziszeischen Nachjosefinismus und dem ihm folgenden Spätjosefinismus einen eigenen Abschnitt.

Dieses große vor dem Leser sich entfaltende Panorama kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß alles das doch kein wahres Abbild der Tatsachen ist. Das geistige Gebäude ruht auf zu schwachen Fundamenten. Man kann nicht über den Josefinismus und seine Geschichte schreiben, wenn man die Darstellung fast nur auf peripherem Material aufbaut. Das Bild des Josefinismus muß verzerrt oder wenigstens unzulänglich sein, wenn man zwar über Dutzende von Personen schreibt, die wohl in der allgemeinen Geistesbewegung eine gewisse Rolle spielen, aber mit dem eigentlichen staatskirchlichen Verwaltungssystem, das doch mit dem Ausdruck „Josefinismus" in erster Linie gemeint ist, in keinem Zusammenhange stehen. Der Urheber dieses Systems aber wird nicht erwähnt, weil ihn W. gar nicht kennt. Daher nützt es auch nicht viel, wenn man den josefinischen Pfarrer als das Ideal und Kernstück des Josefinismus schildert, aber dabei übersieht, daß sein wahres Wesen in der brutalen Unterdrückung unveräußerlicher Lebensrechte der Kirche besteht, so daß, wie Papst Klemens XIII. selbst an Maria Theresia schrieb, sogar deren Sichtbarkeit in Gefahr geriet.

Denn das ist in Wirklichkeit der von W. so gepriesene Reformkatholizismus des josefinischen Staatskirchentums, wie ich mich sehr bald durch eigene Forschungen überzeugen konnte. Angeregt durch das Werk W.s, das schon aus seiner Tendenz heraus ganz ungeeignet ist, den Leser zu belehren, „wie es eigentlich gewesen ist", suchte ich dem historischen Josefinismus dadurch näher zu kommen, daß ich systematisch die Akten der österreichischen Staatskanzlei unter diesem Gesichtspunkte durcharbeitete. Wenn der Josefinismus schon die Verwaltungspraxis des österreichischen Staates der Kirche gegenüber ist, so darf man die letzte Aufklärung darüber nicht in der Literatur, auch nicht in Provinzarchiven suchen, sie kann nur im Wiener Staatsarchiv zu finden sein. Das Ergebnis dieser Studien ist niedergelegt in den „Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs", Band 1, Heft 2 (Wien 1948) unter dem Titel: Vorbereitung und Anfänge des Josefinismus im amtlichen Schriftwechsel des Staatskanzlers Fürsten von Kaunitz-Rittberg mit seinem bevollmächtigten Minister beim Governo generale der österreichischen Lombardei, Karl Grafen von Firmian, 1763—1770.

Die erste überraschende Tatsache, die sich ergab, war nun die, daß

ich einwandfrei feststellen konnte, daß der Urheber des als Josefinismus bezeichneten aufgeklärten Staatskirchentums in Österreich niemand anderer ist als der Staatskanzler der Kaiserin Maria Theresia, Fürst Wenzel von Kaunitz-Rittberg. Solange die Kriege Maria Theresias um den Bestand der Monarchie andauerten, wurde der Staatskanzler naturgemäß von der Außenpolitik sehr stark in Anspruch genommen und konnte sich daher mit kirchlichen Fragen weniger befassen. Als sich aber dann nach dem Friedensschluß von Hubertusburg 1763 die Notwendigkeit ergab, den durch die langen Kriege zerrütteten Staat neu zu ordnen, ihn finanziell und verwaltungsmäßig straffer zusammenzufassen und die bisherigen feudalen Zwischengewalten nach Möglichkeit auszuschalten, mußte sich die Aufmerksamkeit des Kanzlers der Kirche zuwenden, die noch vom Mittelalter her finanzielle und andere soziale Vorrechte besaß, die sich mit der unabweislichen Staatsreform dem Anschein nach schwer vereinbaren ließen. Fürst Kaunitz war aber außerdem als Voltairianer und Anhänger der rationalistischen Naturrechtslehre, die für den Staat der Kirche gegenüber eine beherrschende Stellung beanspruchte, auch gar nicht mehr gewillt, Privilegien anzuerkennen, die die Kirche nach den eigenen Worten des Kanzlers dem Staate im finsteren Mittelalter durch List, Gewalt und Unwissenheit der staatlichen Funktionäre entrissen hatte. Daher mußte die österreichische Kirche nach den Lehren des rationalistischen Natur- und Staatsrechtes reformiert und die fromme, aber unreflexe und in geistigen Fragen und Problemen wenig bewanderte Kaiserin für diese Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche gewonnen werden.

Es gelang dem Staatskanzler in der Folge in jahrelanger Kleinarbeit, diese Grundsätze in der österreichischen Lombardei, die ihm verwaltungsmäßig direkt unterstand, in die Praxis umzusetzen und die Kaiserin von der Rechtsmäßigkeit dieses Vorgehens zu überzeugen. Als nun Papst Klemens XIII., von den staatskirchlichen Praktiken der europäischen Höfe bedrängt, am Herzog von Parma, der sogar den Rekurs an den apostolischen Stuhl verboten hatte, ein Exempel statuierte und über ihn zu Beginn des Jahres 1768 die Exkommunikation verhängte, ließ sich auch die Kaiserin gegen den Papst und die römische Kurie einnehmen; war doch der Herzog der künftige Schwiegersohn der Kaiserin. Diese Verstimmung Maria Theresias, die sich nie mehr richtig beheben ließ, benützte nun der Staatskanzler, der Herrscherin seine von ihm selbst verfaßten Geheiminstuktionen für die Giunta Economale in Mailand, die die erste josefinische Kirchenbehörde in Österreich war, zu Bestätigung vorzulegen.

Die in diesen Geheiminstruktionen niedergelegten Grundsätze sagen uns nun mehr über das wahre Wesen des Josefinismus als das ganze Werk Winters und die bisherige Literatur über das österreichische Staatskirchentum zur Zeit der Aufklärung. Es sei daher wenigstens der Anfang dieser Geheiminstruktionen hier wiedergegeben:

„Die Giunta Economale, dazu errichtet, unparteiisch und in gleicher Aufmerksamkeit die legitimen Rechte des Klerus und der Staatsgewalt wahrzunehmen, wird in allen Fällen, die in ihren Kompetenzbereich fallen, niemals aus dem Auge verlieren, sondern sich zur absoluten und konstanten Richtschnur nehmen,

daß alles, was nicht nach göttlicher Einsetzung vor das Forum des Sacerdotiums gehört, der höchsten gesetzgebenden und ausführenden Gewalt der weltlichen Herrscher unterliegt;

daß nur dann von göttlicher Einsetzung gesprochen werden kann, wenn Christus selbst etwas seinen Aposteln übergeben hat;

daß diesen vom göttlichen Erlöser nur die folgenden geistlichen Aufgaben übertragen wurden:
die Predigt des Evangeliums,
die Christenlehre,
der Gottesdienst,
die Verwaltung der Sakramente und
die innere Disziplin der Geistlichen;
daß also, da dem so ist, einzig und allein auf diese Gegenstände sich der Pflichtenkreis und die Autorität der Geistlichen erstreckt ..."

Es scheint eigentlich unglaublich, daß ein solches Dokument vom ersten Minister des katholischen Kaiserstaates verfaßt werden konnte, und es ist noch unglaublicher, daß die aufrichtig fromme Herrscherin solche Grundsätze genehmigte und trotz der persönlichen Vorstellungen des Papstes daran festhielt. Solange die Kaiserin lebte, wurden zwar die äußersten Konsequenzen des neuen Staatskirchentums, das in seiner Planung und Durchführung viel brutaler war als etwa der Gallikanismus, wohl mit knapper Not vermieden; das vermag aber am Wesen des „österreichischen Reformkatholizismus" nichts zu ändern.

Diese paar Andeutungen müssen hier genügen. Ich hoffe aber, die Entstehung des Josefinismus in einem eigenen Buche eingehender darlegen zu können, das im Laufe dieses Jahres bei Herder in Wien erscheinen soll. *Ferdinand Maaß S. J.*

Dominikus Koster, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, 8° (215 S.) Münster 1948, Regensberg. DM 5.25.

Es ist in letzter Zeit mehrfach die Forderung nach einem theologisch tieferen Verständnis des Sakramentes der Firmung erhoben worden. Eugen Walter z. B. schrieb 1938: Die Firmung gibt „die Vollendung des Christseins als solchen ... Wenn man die Firmung das Sakrament der Katholischen Aktion genannt hat, hat man vielleicht eher dieser einen Dienst erwiesen als der Firmung; denn diese bekommt ihre notwendige sakramentale Grundlage, die Firmung aber kommt vielleicht in Gefahr, nur im Sinn von Apostolatsweihe verstanden zu werden" (Das Siegel des lebendigen Gottes, S. VI und VII). P. Placidus Rupprecht O. S. B. ließ in der Tübinger Theol. Quartalschrift 127 (1947) S. 262—277 einen interessanten Artikel über „die Firmung als Sakrament der Vollendung" erscheinen, worin er nach Analogie der antiken Kindesbestätigung durch den Vater in der Geistmitteilung der Firmung die Vollendung der Wiedergeburt sieht. Während dieser Gedanke sich zwanglos den Texten der Väter und der Liturgie einfügt, ist dort „von Mannbarkeit oder Wehrhaftigkeit keine Rede" (273). Man darf also wohl hoffen, daß dieses Sakrament aus einer seit dem Mittelalter allzu sehr zeitgebundenen Sinndeutung allmählich zu einer wesentlicheren und eschatologischen gelangt, prägt es doch das Sein des Getauften mit einem neuen und ewigen Siegel. — Das Buch Kosters ist ein Schritt auf diesem Wege. Leider ist es nicht frei von Übertreibungen einerseits und Halbheiten anderseits.

Zunächst sieht K. ganz richtig, daß die herkömmliche Theologie der Firmung dürftig und zusammenhanglos ist: „wie lose Stücke und Teile, die kaum einen Hauch von Zusammenfassung verspüren lassen", erscheinen ihre Äußerungen (58). Den Zeugnissen der Kirche „liegen jene Zweckabsichten, Einseitigkeiten und Reflexionen, die in der neuzeitlichen Literatur über die Firmung in Umlauf gekommen sind, ganz fern ... Der Name ‚Sakrament der Jugendweihe' widerspricht der Tatsache, daß die Firmung überhaupt nichts zu tun hat mit den biologischen Altersstufen

und grundsätzlich in jedem Lebensalter empfangen werden kann" (124). „Die Bezeichnung ‚Sakrament der Mannbarkeit' wird der bedeutungsvollen Tatsache nicht gerecht, daß die Firmung nach der einen Seite der sakramentale Abschluß der Christwerdung ist ..., anderseits (nur) Grundlage der vollen sittlichen Verwirklichung des Christenlebens, die nicht ohne die größte sittliche Mitarbeit, doch keineswegs durch eine Art Wachstum von selber zustandekommt ... Die Benennung ‚Sakrament des Ritterschlages' ist in jeder Hinsicht irreführend, da der Backenstreich, an den diese Benennung anknüpft, liturgisch nichts mit dem Ritterschlag zu tun hat. Die Namen ‚Sakrament der Persönlichkeit' und der ‚Mündigkeit' tragen der Firmpatenschaft viel zu wenig Rechnung ... Die Bezeichnung ‚Sakrament der Öffentlichkeit' ... unterschlägt die Aufgabe des Gefirmten, die er an sich selber tun muß, die sittliche Verwirklichung des Vollchristen" (125). „Die Benennung ‚Sakrament des allgemeinen Priestertums' unterschlägt die Tatsache, daß nicht nur die Firmung, sondern auch die Taufe mitwirkt zum allgemeinen Priestertum, die Taufe grundlegend, die Firmung vollendend. Daher darf man keiner von beiden das ganz zusprechen, was jeder nur für ihren Teil zukommt ... Der Name ‚Sakrament des Apostolats' ohne nähere Bestimmung und Einschränkung widerspricht der Tatsache, daß die Firmung nur zur Teilnahme am Apostolat ausrüstet" (126). „Die Mündigkeit wird nicht in der Firmung gegeben, sondern nur grundgelegt" (112), „sie ist zu erstreben auf Grund der Firmung" (113). „Die Überlieferung faßt das Verhältnis von Taufe und Firmung nicht ... nach der Analogie von Kindes- und Mannesalter, sondern nach derjenigen von Anfang und Vollendung" (47).

Ganz im Sinne der Väter sieht K. das Wesen der Firmung in einer qualifizierten „Fülle des Geistes", in der „vollen Christwerdung" (43. 46. 47. 57. 70. 75. 83. 103). Die Firmung ist „der sakramentale Beginn der persönlichen Vollkommenheit des Christen" (74) und der spezifische Grund des Strebens nach Vollkommenheit. „Im Licht dieser Tatsache erscheinen viele Bücher und Artikel über die Verwirklichung des christlichen Menschen und auch seelsorgliche Handreichungen zur Unterweisung darüber als sehr unzulänglich, weil sie die Firmung, das Sakrament für diese Verwirklichung, nicht einmal nennen, noch auch den vielfältigen Firmdienst zu kennen scheinen, der mit zum vollen Christenmenschen gehört. Von der Firmung her bestehen auch viele sonst guten Erbauungsbücher die letzte Probe nicht, weil sie zwar der sittlichen Bemühung um die Verwirklichung des Christen dienen, aber das Firmsakrament, das die Möglichkeit gibt, die volle Christlichkeit zu erlangen, nicht recht werten" (75).

Obwohl K. in einem eigenen Kapitel die geschichtlichen Wandlungen der Firmspendung in kurzen Zügen, doch treffend, zeichnet, gelingt es ihm nicht ganz, über den Horizont der seit dem Mittelalter um sich greifenden apologetischen Firmauffassung hinauszukommen. Infolge Außerachtlassung des überzeitlich-eschatologischen Sinnes des sakramentalen Charakters gleitet seine Deutung wieder ins Diesseitig-Soziale ab. Er macht sich zu eigen, was er bei Thomas darüber findet und was seitdem in friedlichem Nebeneinander mit den patristisch-liturgischen Formulierungen den unbegründeten Anspruch erhebt, das Spezifikum der Firmung deutlicher zu umreißen: die Firmung ist seitdem „eine Kräftigung im Hinblick auf die Umwelt" (44. 99), gegeben zum „Vollbringen dessen, was zur Erbauung der Gläubigen gehört" (65). Die Gefirmten bilden den „Stand der Zeugen", die „das Zeugnis Christi stellvertretend weiterführen" (69). Die drei „Firmdienste am Volke Gottes" sind nach K. also „Verkündung, Bekenntnis, Martyrium" (36 f. 59 f). Nach diesem Zugeständnis ist keine Heilung mehr von

halben Ausscheidungsmaßnahmen zu erwarten, etwa der Zurückweisung einer zu individualistischen Auffassung (65), des Bekenntnismotivs (Bekenntnis = Zeugnis gegen Widerstand, also nur fallweise und nicht spontan; 41. 60), des Kampfmotivs (69). Die Frage nach dem Sinn der Firmung muß vielmehr aus größerer Tiefe neu aufgerollt werden, vom Siegel und Geistbesitz her und streng auf der Linie der biblisch-patristischen Idee „Vollendung der Wiedergeburt". Der äußere und innere Zusammenhang mit der Taufe muß auf jeden Fall gewahrt bleiben.

Unmöglich kann zur Erklärung der Unausgeglichenheit der Firmungslehren die Unterscheidung zwischen „Glaubenssinn" und „Theologie" herangezogen werden. Dieser Dualismus belastet die Darstellung K.s schwer. Er ist sich offenbar nicht bewußt, wieviel theologische Erkenntnis, historischer wie systematischer Art, ihm nötig war, um zu seinen Aussagen über die Firmung zu gelangen. Glaubenssinn („die erleuchteten Augen des Herzens") und Theologie („die vom Glauben erleuchtete Vernunft") durchdringen sich und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden (11. 58. 171. 176. 179. 197). Ein Glaubenssinn, der „keine eigentliche Selbsttätigkeit" und „keine positiven Anleitungen" kennt (10), der „keine Schlüsse zieht", sondern dem „Totaleindruck" folgt (59), der „lange vor der lehrenden Kirche (!) das Vorgefühl und die unbewußte Erkenntnis (!) hat, daß eine bestimmte Wahrheit mit zum Schatz des geoffenbarten Gotteswortes gehört" (63), ist eine sehr eigenwillige Konstruktion. Gerade bezüglich der Firmung ist nur aus streng theologischen Reflexion Evidenz zu gewinnen. Sonst lohnte es sich nicht, ein neues Wort zu den schon gesagten vielen hinzuzufügen. Ein Glaubenssinn ohne Theologie wird jedenfalls nicht imstande sein, die Selbstsicherheit der späten apologetischen Firmauffassung, die Theologie und Glaubenssinn gleicherweise (letzteren wohl noch mehr!) erobert hat, zu erschüttern.

Abschließend ein paar Bemerkungen zum historischen Schlußkapitel. Es wird mit Recht hervorgehoben, daß seit Leo XIII. die Handauflegung in der Liturgie der Firmung wieder klarer hervortritt (160). *Confirmare* als Firmterminus tritt zwei Jahre vor dem von K. genannten (161) Konzil von Orange auf dem Konzil von Riez im Jahre 439 auf. Die *virtus*, die das Tridentinum der Firmsalbung zuspricht (Denz. 872), darf wohl nicht mit K. als bloße Wirkkraft eines Sakramentale (162) betrachtet werden. Sie gehört für diese Zeit zum inneren Bestand des Sakraments. Der hl. Thomas war nicht, wie K. S. 163 sagt, der Ansicht, „daß in der Frühzeit nur durch die Handauflegung gefirmt wurde". Es fehlten ihm dazu die historischen Kenntnisse. Die Geistmitteilung durch die Handauflegung der Apostel war für ihn nicht das Sakrament der Firmung. Die Firmung ist vielmehr an die Stelle dieser Handauflegung getreten (vgl. auch das Decr. pro Armenis, Denz. 697). Sehr zu begrüßen ist K.s freimütige Ablehnung der ziemlich verbreiteten Meinung, die in der Salbung geschehende Berührung genüge der (für unumgänglich gehaltenen) Forderung einer Handauflegung (170—178). Die kirchlichen Dokumente sprechen dagegen von einer *repraesentatio* bzw. einem Ersatz *(loco illius)* der Handauflegung. Weitergehende Bemühungen müssen krampfhaft erscheinen; sie erheben sich auf einer zu engen Basis der Deutung der tridentinischen *substantia sacramenti* (Denz. 931). — Als Anhang ist dem Buch das Dekret Pius' XII. über die Krankenfirmung (14. 9. 1946) beigegeben.

Hermann Zeller S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Fundamentaltheologie

J. M. Hervé, Manuale theologiae dogmaticae. Vol. I: De Revelatione Christiana. De Ecclesia Christi. De Fontibus Revelationis. 40 Tausend. 8° (XXVI u. 626 S.) Paris 1949, Berche et Pagis (rue de Rennes 69). — Ein Textbuch mit so hoher Auflage bedarf keiner Empfehlung. Es zeichnet sich aus durch seinen soliden konservativ-kirchlichen Standpunkt (z. B.: *Apologetica veritatem et credibilitatem ... religionis revelatae statuit; Sufficit certitudo respectiva;* die Mission ist auch *ex caritate* notwendig), durch klare Definitionen, präzise Fragestellung und übersichtliche Beweisführung. Drucktechnisch ist es vorbildlich. Verhältnismäßig knapp ist die Einführung in die Theologie und die Lehre von der Hl. Schrift ausgefallen. Eine Kleinigkeit: Sind die Katechumenen schlechthin gerechtfertigt? S. 450 (n. 454) scheint das gesagt. Sollte man nicht lieber von Schichten der Zugehörigkeit zur Kirche sprechen als von der Zugehörigkeit zur „Seele der Kirche"? Vgl. K. Rahner, ZkTh 69 (1947) 129—188, bes. 175.

Fl. Schlagenhaufen S. J.

L. van den Bruwaene, L'Eglise vivante. Manuel de religion. 3. Auflage. 12° (395 S.), Brüssel o. J. (1947), L'Edition universelle (Rue royale 53). — Überaus lebendig und mit Wärme stellt B. die Lehre von der Kirche (apologetisch und dogmatisch) für höhere Schulen und Gebildete dar. Inhaltlich hält er sich an den im allgemeinen üblichen Aufbau. Gut sind die beigegebenen Bilder. Das Buch will dem äußerst glücklichen Gedanken des interdiözesanen Lehrplans der belgischen Diözesen dienen, demzufolge die Mittelschulen mit dem wesentlichen Stoff abschließen, mit Christus und seiner Kirche. — Der Text zum Bild S. 238 scheint weniger zu sagen als das Bild. *Schl.*

Klemens Kilga O. Cist., Der Kirchenbegriff des hl. Bernhard von Clairvaux (Sonderabdr. aus Cisterzienserchronik 1947/48). 8° (148 S.). — Eine recht gut gearbeitete Studie, die zeigt, daß der hl. Bernhard die Ekklesiologie seiner Zeit inhaltlich teilt, sie innerlich glühender erlebt als die Zeitgenossen, sie in Einzelheiten auch bereichert; zu einer systematischen Ordnung ist er nicht durchgedrungen. *Schl.*

Josef Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta. 8° (285 S.) Trier 1948, Paulinus-Verlag. — Die geschichtliche Beurteilung der Reformation durch L. ist bekannt: Die Reformation war historisch notwendig; die Fehlrichtung, die sie genommen hat, war entscheidend mitbestimmt dadurch, daß Luther, der zwar ein Beter, ein tief religiöser Mensch, ein Genie war, doch als impulsiver Mensch schon als Katholik das katholische Erbgut nicht synthetisch in seiner Einheit zusammenzuschauen und in seiner Fülle für sich zu verlebendigen vermochte. Allerdings war dieses Erbgut durch die Theologie seiner Zeit verschleiert und allzuweithin nicht wirklich lebendig. Aus demselben Grund vermochte er auch die Hl. Schrift, trotz ehrlichen Wollens, nicht wirklich auszuschöpfen. Die Stoßkraft der Reformation aber ist (immer nach L.) in weitem Ausmaß von politischen, menschlichen Motiven bedingt. Draus schließt L., daß die positiven Anliegen der Reformation in der katholischen Kirche

erfüllbar seien, ja, daß sie schon damals grundsätzlich erfüllt waren, daß somit die Richtung, die die Reformation genommen hat, abwegig war und daß das Reformationsgespräch heute neu aufgenommen werden müßte. — Über die Richtigkeit dieses Standpunktes mögen berufene Historiker urteilen. Bislang, so will es scheinen, haben auch andere katholische Historiker ihn trotz mancher Bedenken nicht schlechthin abgelehnt. L. legt seinen Standpunkt in vier Vorträgen dar und schließt eine Kontroverstheologie an, die man in zweifacher Beziehung als mustergültig ansehen kann, weil sie auf Wesentliches geht und weil sie von echt katholischer Liebe getragen ist. — Mehr aufs Grundsätzliche gesehen, seien folgende Fragen gestattet: Ist die „Dedoublierung" des einen Altars und der einen Messe durch Nebenaltäre und „Privatmessen" schlechthin abzulehnen (S. 63)? Und ist der Satz *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam* als Ockhamistisch zu verurteilen? Gewiß wird heute viel gesprochen über nationale Liturgiesprache und ein ausgeprägteres nationalkirchliches Leben, aber wäre eine Entwicklung in dieser Richtung (die natürlich grundsätzlich mit der katholischen Kirche vereinbar wäre) aufs Ganze der Kirche und auf lange Frist gesehen, wünschenswert? Die modernen Völkerwanderungen und die dauernden Grenzverschiebungen machen schon ein deutliches Fragezeichen dazu. Man sagt zwar oft, die Kirche würde durch die Aufnahme neuer Völker und durch die Ausprägung der einen Offenbarung in einer Vielfalt völkischer Eigenart gewinnen; sie würde katholischer werden. Es wäre aber doch nur eine Vielfalt des Menschlichen und des Natürlichen. *Schl.*

Acta Academiae Velehradensis 18 (1947); 19 (1948). 8° (243 u. 343 S.), Olmütz, Academia Velehradensis. — Am 19. Oktober 1948 hat Dr. Franz Grivec, päpstlicher Hausprälat und Universitätsprofessor in Ljubljana, der im Jahre 1905 an der theologischen Fakultät Innsbruck den Doktorgrad erwarb, seinen 70. Geburtstag gefeiert. Sein ganzes Wirken widmete er dem Apostolat der Unionsarbeit mit den Ostkirchen, insbesondere mit dem slawischen Osten. Unermüdlich war er dafür tätig, vor allem durch seine wissenschaftlichen Forschungen; diese befassen sich mit der Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und mit der Theologie und Geschichte des kirchlichen Orients. Diese Ziele und Aufgaben brachten ihn in Verbindung mit gleichgesinnten Männern aus verschiedenen Nationen, die sich in Velehrad zu den bekannten Unionskongressen versammelten. Im Jahre 1925 veranstaltete er selbst einen imposanten Studienkongreß in Ljubljana. So ist es begreiflich, daß die Acta Academiae Velehradensis dem Jubilar eine besondere Ehrung erweisen wollten. Heft 3/4 des 19. Jahrganges (1948) ist zusammengefaßt als „Miscellanea in honorem Francisci Xaverii Grivec". Einleitend gibt Fr. Jemelka ein kurzes Lebensbild des Jubilars und eine vollständige Bibliographie seiner Schriften; dann folgen mehrere wissenschaftliche Beiträge, die sich alle auf das Gebiet beziehen, das Dr. Grivec als Forscher bearbeitet hat. Leider liest man den Titel „Miscellanea" nur auf dem Umschlag, nicht aber auch im Index oder sonstwo in diesem Jahrgang der Acta. Die Einheit der Miscellanea ist noch mehr dadurch beeinträchtigt, daß wegen Raummangel viele Beiträge, die aus Anlaß des Jubiläums geliefert wurden, nicht mehr in diese Festnummer aufgenommen werden konnten, sondern in den folgenden Nummern veröffentlicht werden. Nur in dem Artikel von Georg

Hofmann S. J., Notae ad documenta pontificia de S. Methodio Slavorum Apostolo, wird in der Einleitung angedeutet, daß er zu Ehren des Jubilars geschrieben wurde. Welche wertvolle Mitarbeit Dr. Grivec den Acta Academiae Velehradensis geleistet hat, zeigen die zwei unmittelbar vorhergehenden Hefte, in denen nicht weniger als sechs Beiträge von ihm zu finden sind. Was die Velehrader Unionskongresse anbelangt, verweisen wir auf den Artikel von Theophil Špáčil S. J., Habuerintne Congressus Velehradenses saltem aliquem effectum practicum annon?: 18 (1947) 81—85. Außerdem seien noch zwei Artikel besonders hervorgehoben: Fr. Grivec, De nexu primatus cum Sede Romana: 18 (1947) 46—52, und Alph. Raes S. J., Libri liturgici in lingua Slavica a Sancta Sede editi: ebd. 85—88. Wertvoll sind die bibliographischen Zusammenstellungen, die die Literatur seit 1939 einigermaßen vollständig verzeichnen. *Prof. Dr. Jos. Turk.*

Richard Ares S. J., L'Eglise Catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine (1939—1949). Les faits. Les principes. Le programme (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis VII). 8° (269 S.). Montréal 1949, Facultés de la Compagnie de Jésus (rue Rachel Est 1855). — Weil die Grundlagen einer Weltorganisation auch moralischer und religiöser Art sind, muß auch die Kirche als Lehrerin der Völker und der Papst als oberster Lehrer — und als Vater der Christenheit — zu diesen Fragen Stellung nehmen, nicht als ob sie berufen wären, die Einzelheiten der juridischen, technischen, politischen Weltorganisation zu entscheiden oder gar durchzuführen. In verdienstvoller Weise sammelt A. die Äußerungen der Päpste, namentlich die Pius' XII. bis 1948, zum Thema der Weltorganisation und berichtet über den praktischen Beitrag der katholischen Kirche zu derselben. Das Ziel einer internationalen, allumfassenden Organisation muß, nach diesen Äußerungen, ein zweifaches sein: Friede und Schutz der Rechte, ein Ziel, das ohne verbindliches Schiedsgericht nicht zu erreichen sein wird. Ihre Grundlagen: die metaphysische, nämlich die seinsmäßige Einheit des Menschengeschlechtes und die innige ökonomische Verbindung der Völker, aus der sich ja auch Verpflichtungen ableiten; ferner die Würde der Persönlichkeit, der letztlich alles zu dienen hat; die moralische: die Anerkennung des einen Naturgesetzes (und somit Gottes), namentlich des Gesetzes der Liebe. Ohne eine geistige Umstellung ist die Anerkennung dieser Grundlagen nicht zu erreichen. Zu den Aufgaben gehört eine Reorganisation der internationalen Wirtschaft. Diesen Anforderungen entspricht die Charta der Vereinigten Nationen nicht ganz, weil sie das Prinzip der Freiwilligkeit des Anschlusses (und die Möglichkeit eines Ausschlusses) enthält, ferner, weil das Vetorecht und das Prinzip der Nichteinmischung keinen allseitigen Schutz aller Rechte ermöglichen. — Man muß A. dankbar sein für die Sammlung der verschiedenen, oft schwer zugänglichen Dokumente. — Ob die „Weisheit der Jahrhunderte" nur in den Trägern des Kirchenregimentes ist, kann füglich bezweifelt werden. *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

Kirche — Weltanschauung — Soziale Frage. Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften und Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. Eingeleitet und herausgegeben von Alois Mager. 12° (272 S.) Salzburg 1948, O. Müller. — Mager hat sich in den Salzburger Hochschul-

wochen ein Denkmal gesetzt. Man möchte wünschen, daß es *aere perennius* sei. Sicherlich ist es zu begrüßen, daß die Hochschulwochen 1946 nachleben, wenn sie im Druck auch viel von ihrer Eindringlichkeit verlieren, weil die meisten Vorträge nur skizzenhaft wiedergegeben sind. Der Bogen der Vorträge war, wie schon aus dem Titel zu ersehen ist, so weit gespannt, daß eine Wiedergabe des reichen Inhaltes nicht möglich ist. Wenn sie auch weniger der Forschung dienen wollen, so zeichnen sie sich durch feine, überlegene Geistigkeit aus.

Schl.

Friedrich Delekat, Der gegenwärtige Christus. Versuch einer Theologie der Geschichte. 12° (200 S.) Stuttgart 1949, Kreuzverlag. — Nicht ohne Grund erklärt D., daß es keine eigentliche Geschichtsphilosophie gebe; vor allem deshalb, weil sich kaum wird feststellen lassen, welchem Ziel die Menschheit zusteuert. Es waren doch nur subjektive, zeitbedingte Ideale, von denen behauptet wurde, sie seien das Ziel, auf das die Menschheit naturnotwendig zusteuere, das somit Gott, die Natur, verwirklichen wolle. Wer aber überdies eine objektive, erkennbare Naturordnung und somit ein erkennbares natürliches Moralgesetz annimmt, wie es die katholischen Theologen tun, wird die Verwirklichung dieser Naturordnung als das uns von Gott gegebene innerweltliche Ziel ansehen. Das ernstliche Streben nach diesem Ziel wäre die Vorbedingung für die Verwirklichung des Reiches Gottes. Katholische Theologen mögen weitergehen und der Ansicht sein, das Streben nach der Verwirklichung des Reiches Gottes sei das eigentliche Ziel der Menschheit. Gewiß bleibt das Reich Gottes immer ganz Geschenk; aber es werde nur insoweit geschenkt, als sich die Menschheit müht, den Fluch zu überwinden, der die Welt als Folge der Erbsünde getroffen hat; die Natur, das Leben, den Leib ... so zu meistern, daß der Geist frei und möglichst ungehindert sich Gott und dem Übernatürlichen hingeben könne, sei das Ziel der Menschheit. Kurz: im Plane der göttlichen Vorsehung sei alle Möglichkeit des Fortschrittes im Wissen, in der Kunst, in der Medizin, in der Beherrschung der Natur als Vorstufe hingeordnet auf das Reich Gottes, sei somit um des Reiches Gottes und seiner Vollverwirklichung wegen da. Wenn dem so ist, dann ist alle Arbeit am Fortschritt der Welt christlicher Dienst im Vorhofe des Heiligtums, auch wenn er subjektiv nicht darauf hingerichtet wäre. Dann wäre es aber auch so etwas wie eine Verewigung der Erbsünde und ein dauerndes Sichauflehnen gegen Gott, wenn der Mensch sich selbst als das Ziel allen Fortschrittes setzen würde. — Ganz anders D. in seinem glänzend geschriebenen Buch, das man als eine Art moderner protestantischer Apologetik bezeichnen könnte. Zwar ist auch nach ihm das Reich Gottes das zu verwirklichende Ziel; nur hätten Natur und Fortschritt keine Beziehungen zu ihm. Das Reich Gottes trägt bei D. fast nur alttestamentliche Züge; allerdings fehlt das, worauf es den Propheten wesentlich auch ankommt: das Sichbeugen unter den geoffenbarten Willen Gottes, die sichtbare Verwirklichung der Herrschaft Gottes und die Verleihung des Geistes, so daß Gott in seinem Volke als in seinem Tempel wohnt und von dort seine Herrlichkeit und sein Licht ausstrahlt (vgl. 2 Kor 3, 7—11). Bei D. gipfelt die Theologie der Geschichte in etwa darin: Wer in der Geschichte Segen und Fluch Gottes sieht, beides ehrfurchtsvoll und gehorsam als schicksalsnotwendig anerkennt und so „Gott den Erlöser" in der Geschichte sieht, der allein versteht die Geschichte, der wird

Träger der Geschichte, denn Gott verwirklicht durch die Geschichte sein Heil. In der Rechtfertigung kommt es vor allem auf eine grundlegende Änderung unserer eschatologischen Ausrichtung an, auf die Abkehr von der innerweltlichen Heilserwartung. Schicksal und Schuld werden erst durchsichtig, wenn sie auf einen persönlichen Gott bezogen werden. Da in Christus Schuld und Schicksal am sichtbarsten in Erscheinung treten, steht er im Mittelpunkt der Geschichte. Die Kirche nenne ihn den Gottessohn, weil von ihm immer wieder die stärksten Segenskräfte ausgehen, weil er der stärkste Segensträger der Geschichte sei. Heute werde dieser eschatologische Anruf leichter verstanden, weil die Welt erfahrungsgemäß im argen liege, ein innerweltliches Heil nicht zu erwarten sei. D. sieht somit die Gegenwart Christi in der Anerkennung als des stärksten Seelenbringers. Damit dürften D.s Aufführungen, soweit das in Kürze möglich ist, wiedergegeben sein. U. E. ist die darin enthaltene Erlösungslehre und Christologie, nach der Christus doch nur der größte unter den Propheten wäre, nicht der Schrift entsprechend, am allerwenigsten paulinisch. D. wehrt sich gegen jeden Moralismus und gegen jede natürliche Theologie; außerdem stellt er die Tatsache fest, daß es kein einheitliches Gewissen mehr gibt. Welches ist aber dann der Maßstab, nach dem etwas als Segen oder als Fluch in der Geschichte zu bemessen ist? D. wird diese Frage als unberechtigt ablehnen und auf den Glauben verweisen. Aber das ist ja die grundlegende Frage, die nicht nur der Unglaube, sondern auch die christlichen Kirchen an den Protestantismus richten: wenn die Notwendigkeit eines gläubigen Verhaltens nicht logisch begründet werden kann, warum darf man es nicht im Angesicht der gegenwärtigen Lage bei einem *Non liquet* bewenden lassen, warum soll man sie als eine Krise ansehen, die überwunden werden muß? Daß der Glaube, und zwar dieser Glaube eine Lösung der Krise zu bringen vermöge, heißt das vielleicht auch, die Geschichte nach einer Tendenz ausrichten wollen oder wird damit die objektive Wirklichkeit der Geschichte erfaßt? — Ablehnen müssen wir die Kritik, die noch gegen die „Weltherrschaftsansprüche" der katholischen Kirche auftritt. *Schl.*

Felix Flückiger, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher. gr.-8 (190 S.) Zollikon-Zürich 1947, Evangelischer Verlag. — Hier liegt eine ganz ausgezeichnete und, wie es scheint, abschließende Arbeit über das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Schleiermacher vor. Bisher hatte man noch nie recht die Schwierigkeit gemeistert, einen halbwegs organischen Zusammenhang zwischen dem philosophischen und theologischen Ideenbestand bei Schleiermacher herauszufinden. Im Gegensatz zu früheren Anschauungen hatte K. Barth darauf hingewiesen, man dürfe Schleiermachers Theologie nicht auf einen einseitig theologischen oder philosophischen Standpunkt zurückführen. Für den in dialektischen Gegensätzen denkenden Schleiermacher ist es ja bezeichnend, daß er die Wahrheit jeweils in der Mitte zwischen gegensätzlichen Begriffen und Bewegungen sieht (S. 15/16). Fl., der ein Schüler Barths ist, baut auf den Anregungen seines Lehrers auf. Im ersten Kapitel finden wir eine gründliche Beschreibung des Schleiermacherschen „Gefühls". Der Verf. stützt sich bei der Untersuchung hauptsächlich auf die „Ethik" und die „Religionsphilosophie". Der Begriff „Gefühl", wie er in den „Reden" anzutreffen ist, wurde im Ablauf der Jahre von Schleiermacher einer drastischen Revision unterzogen und eigentlich nur dem Namen nach beibehalten. In den reifen

Werken bedeutet ihm Gefühl nichts anders als unmittelbares Selbstbewußtsein, den Ort absoluter Indifferenz, wo das Bewußtsein „an und für sich" ist, bevor es sich im Denken und Wollen differenziert (S. 26). Schleiermacher glaubte, im reinen Selbstbewußtsein das reine Seinsbewußtsein entdeckt zu haben. Erinnert man sich an seinen Pantheismus, dann ist es klar, daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein das absolute Sein erfahren wird. Und weiterhin: Da das einzelne Sein ein abgegrenztes Stück im Ganzen des absoluten Seins bildet, so ist mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit gegeben. Das letztere, das auch nicht in die psychologische Kategorie der Gefühle eingereiht werden darf, wird als Wesen der Frömmigkeit bestimmt. Die philosophisch definierte Frömmigkeit unterscheidet sich vom frommen christlichen Selbstbewußtsein; denn die erste Art der Frömmigkeit vollzieht sich vom Individuum auf Gott hin; die zweite Art ist auf die Gemeinschaft der Kirche abgestimmt. Es ist die Aufgabe der Menschheit, ihrem Ideal, der Verwirklichung des reinen Selbstbewußtseins, entgegenzuwachsen. Und die Kirche stellt ja gerade die Gemeinschaft jener Menschen dar, bei denen die sinnlichen Bewußtseinsmomente mehr und mehr ausgeschieden sind und in denen der Geist zum Lebensprinzip erhoben ist. „Der Geist ist aber zugleich das göttliche Prinzip in der Welt, und der Geist der Kirche, das christlich fromme Selbstbewußtsein, ist die höchste erreichbare Form, unter der sich dieses Prinzip in der menschlichen Natur verwirklicht" (S. 174). So genommen, ist die Grundlage der Dogmatik eigenständig, aber nicht in dem Maße, als ob zwischen philosophischer und christlicher Frömmigkeit kein Zusammenhang bestünde. Die philosophische Frömmigkeit ist zwar individuell gefaßt, aber „erst in allen Menschen zusammen und in der Einheit aller wird das fromme Selbstbewußtsein der Menschheit vollkommen eins sein mit dem Selbstbewußtsein Gottes" (S. 175). Das Selbstbewußtsein des unendlichen Geistes kommt also im einzelnen insofern zum Ausdruck, als dieser eins ist mit dem Gesamtgeist der Kirche. Ungeteilt aber stellt sich das Selbstbewußtsein des unendlichen Geistes nur im Gesamtbewußtsein der Kirche dar. Das ist der spekulative Grund, warum das fromme Selbstbewußtsein in der Kirche als unmittelbare Offenbarung Gottes zu gelten hat. Und somit hat Schleiermacher den Ansatzpunkt der Theologie gewonnen. — Der Verf. zeichnet in diese Grundlinien noch viele Einzelheiten hinein und gewährt einen zuverlässigen Einblick in das theologische System Schleiermachers. Es gibt kaum ein anderes Buch, das so verständlich geschrieben ist und zugleich eine solch tiefdringende Einführung in den Gedankenkreis Schleiermachers bietet. Fl. versäumt auch nicht hervorzuheben, wie weit sich der klassische Theologe des romantisch-idealistischen Protestantismus von den ererbten Lehren der Reformation entfernt hat. Wo Fl. Reformation und Katholizismus gegenüberstellen muß, geschieht dies in einem durchaus sachlichen und vornehmen Ton.

E. Gutwenger S. J.

Jean Levie S. J., Sous les yeux de l'incroyant. 2. Aufl. gr.-8° (302 S. Brüssel 1946, Editions Universelles (53 rue Royale). bfr. 90.—. — Das Buch wendet sich vor allem an gebildete und aktive Katholiken. Der Verf. sucht die ideale Haltung des Katholiken in Glauben, Denken, Handeln und Urteilen herauszuarbeiten. Die Gewissenserforschung, die ihm dazu dient, wird so angestellt, als ob die Ungläubigen als Hörer

anwesend wären. Daraus erklärt sich der Titel des Buches. Der 1. Teil spricht von der Beziehung zwischen Denken und Glauben und zeigt, wie richtiges Denken zum Glauben führt, der Glaube aber befruchtend auf menschliches Denken zurückwirkt. Im 2. Teil werden ungläubiges und christliches Denken konfrontiert. Der 3. und zugleich anregendste Teil zeigt, wie der Mensch infolge seiner Mängel die göttliche Wahrheit in der Auseinandersetzung mit sich und andern mißbrauchen kann. Zur Beleuchtung seiner Gedanken fügt der Verf. biographische Skizzen über Renan und Loisy ein. Der Verf. will keinen Anspruch auf Originalität erheben. Die Beobachtungen und Ratschläge, die aus einer großen christlichen Schau gegeben werden, sind jedoch zu einem wertvollen Buch zusammengewachsen und es ist zu wünschen, daß es von möglichst vielen Priestern und Laien gelesen wird.

G.

Joseph A. Lutz, Kardinal John Henry Newman. Ein Zeit- und Lebensbild. 8° (264 S.) Einsiedeln 1948, Benziger. — In gedrängten Kapiteln gibt der Verf. die einzelnen Etappen des Lebens Newmans wieder. Für ein Buch, das sich wie dieses an weite Kreise wendet, wird es immer ein schwieriges Problem bleiben, wie man den Wandel und das Reifen der theologischen Gedanken Newmans lebendig und packend wiedergeben soll. Im großen und ganzen ist dies dem Verf. geglückt. Doch da es sich trotz der gewissenhaften Verwendung der Quellen nicht um ein wissenschaftliches Werk handelt, hätte es vielleicht der Flüssigkeit der Darstellung gedient, wenn nur die große Linie der Entwicklung herausgearbeitet worden wäre, mit Preisgabe manchen Beiwerks. Auch hätten bei den einzelnen Milieuschilderungen die Farben bunter und voller aufgetragen werden können. Dem deutschsprachigen Leser ist ja das Leben einer Londoner Familie, der mittelalterliche Glanz Oxfords, der Betrieb in den Colleges, der graue Himmel Birminghams und die Gedankenwelt der Iren wenig vertraut. Damit soll kein Tadel ausgesprochen sein, sondern nur der Wunsch, daß in einer künftigen Biographie der englische Kardinal zu noch unmittelbarerem Leben erweckt werde.

G.

Anton Anwander, Wörterbuch der Religion. gr.-8° (331 S.), Würzburg 1948, Echter-Verlag. — Das vorliegende Buch ist nicht für den wissenschaftlichen Betrieb geschrieben. Eher richtet es sich an die heranwachsende deutsche Jugend, der durch lange Zeit die religiösen Begriffe entweder in verzerrter Form vorgeführt oder überhaupt verschwiegen wurden. Das Buch orientiert deshalb leicht und schnell. Allerdings ist mitunter ein Artikel dürftig ausgefallen. Das darf jedoch nicht wundernehmen. Denn erstens ist das Werk, das seiner Anlage nach einen ganzen Stab von Mitarbeitern verlangt hätte, der Feder eines einzigen Mannes entflossen. Zweitens ist ein ungeheurer Stoff auf verhältnismäßig wenigen Seiten besprochen. Und drittens mußte der Verf., bevor er zum Definieren übergehen konnte, manche noch vor einigen Jahren als undeutsch angesehenen Begriffe der jungen Generation erst wieder einmal annehmbar machen (z. B. Gnade). Wo aber der Stoff nicht völlig ausgeschöpft werden konnte, verweist A. auf solide einschlägige Literatur. Dem verdienten Religionsgeschichtler ist zu danken, daß er sich der dornigen Mühe unterzogen hat, ein solches Buch für die konkreten Bedürfnisse seiner Heimat zusammenzustellen.

G.

Louis Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la théologie Musulmane. Essai de théologie comparée. gr.-8 (543 S.), Paris 1948, Vrin (V^e^, place de la Sorbonne 6). — Ein sorgfältig gearbeitetes und große Gelehrsamkeit verratendes Werk. Von den beiden Verf. hat sich Louis Gardet schon mit früheren Arbeiten über die mohammedanische Geistigkeit einen Namen gemacht. Dieses Einleitungswerk ist sowohl vom Standpunkt der patristischen Theologie als auch von dem der mittelalterlichen Scholastik aus interessant und aufschlußreich. Denn es werden die Fäden aufgedeckt, die, mit Anregungen geladen, sich zwischen katholischer und muselmanischer Theologie hinziehen. Was im allgemeinen schon längst bekannt war, daß nämlich die mohammedanischen Theologen bei den Kirchenvätern und daß die Scholastiker bei den Arabern Anleihen gemacht haben, wird hier im einzelnen ausgeführt. So entsteht ein buntes Bild eines geistigen Austausches, der trotz allen Gegensätzlichkeiten vorhanden war. *G.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

Sylvester Birngruber O. Cist., Das Göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik. 8° (XVI u. 525 S.) Graz-Wien 1948, Styria. — Das Grundanliegen dieser Laiendogmatik ist eine zusammenhängende Darstellung der Gesetze des göttlichen Lebens im Menschen. Nachdem als „Grundlehre" die Fragen über das Dasein Gottes, Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung, über das inspirierte Wort Gottes vorausgeschickt sind, wird die Glaubenslehre in der uns gewohnten Abfolge aufgebaut, wobei der Verf. zwischen Erlösungslehre und Gnadenlehre die dogmatische Lehre von der Kirche einfügt. Die mariologischen Fragen werden fallweise in engstem Anschluß an die Christologie, bzw. Soteriologie, behandelt. — Nicht alle Einzelheiten der Darstellung wird man glücklich finden. So z. B. die Bemerkung, es gebe „nur einen vollständig schlagenden Beweis für die Falschheit des Pantheismus und das ist der sich offenbarende Gott. Erst wenn Gott in seinem Sprechen aus dem Dunkel, das ihn umhüllt, hervortritt, erkennen wir ihn als den Persönlichen und Überweltlichen" (13) — während doch der Verf. selber im Folgenden ausführt, wie sich der Pantheismus an der wahren Größe Gottes, am Sittengesetz, an der wahren Menschenwürde vergreift und so schon dem gesunden natürlichen Denken widerspricht! Kaum befriedigen wird der Versuch, Gottes unfehlbares Vorauswissen und die Freiheit menschlicher Willensentscheidung in Einklang zu bringen (344 f). Die Sätze über die kirchliche Gemeinschaft als Trägerin der drei Ämter (426) bedürften für den Laien mindestens einer deutlicheren Formulierung, sollen sie nicht Mißverständnisse nahelegen. Angesichts der Sprechweise Innozenz' IV. und Klemens' VI. (Denz. n. 456 und 570 f) klingen die Aussagen des Verf. über die *poena sensus* im Fegfeuer (473) doch etwas zu skeptisch. — Im Ganzen aber ist diese übersichtliche Gesamtdarstellung der Glaubenslehre sicher dankbar zu begrüßen; faßlich für weitere Kreise von Gebildeten, führt sie doch weit über das Durchschnittsmaß der Glaubenserkenntnis des christlichen Laien hinaus. *F. Dander S. J.*

Katholische Marienkunde. Hrsg. von Paul Sträter S. J. I. Bd.: Maria in der Offenbarung. gr.-8° (383 S.); II. Bd.: Maria in der Glaubenswissenschaft. gr.-8° (359 S.) Paderborn 1947, Schöningh. — Das auf

drei Bände berechnete Werk, von dem die beiden ersten Bände vorliegen, will eine dem „privaten Einleben" und der homiletischen Tätigkeit dienende Enzyklopädie bieten. Im ersten Band erhalten Exegese, Patristik, Liturgik sowie Dogmengeschichte des Mittelalters und der nachtridentinischen Zeit das Wort. Der zweite Band enthält die Dogmatik, und zwar behandelt C. Feckes die persönliche Gnadenausstattung der Gottesmutter, J. Beumer die geistliche Mutterschaft, A. Stolz (†) die allgemeine Gnadenvermittlung und P. Sträter das Königtum Mariä. — Es liegt in der Natur eines Sammelwerkes, daß es zwar für die einzelnen Abschnitte kompetente Namen anführen kann, aber leicht der Gefahr der Uneinheitlichkeit ausgesetzt ist. An der Spitze stehen wohl die exegetischen (A. Bea; A. Merk) und patristischen (J. Ortitz de Urbina; H. Rahner) Abschnitte; das Kapitel über die Mariologie des Mittelalters ist mehr Materialsammlung als Aufweis der Stellung, die von der Mariologie im damaligen System des Dogmas eingenommen wird. Für eine solche, im eigentlichen Sinn dogmengeschichtliche Arbeit lägen bereits namhafte Einzeluntersuchungen vor. Im Abschnitt über Maria in der lateinischen Liturgie müßte der Vergleich zwischen liturgischer und privater Frömmigkeit (I, 185) nunmehr im Licht der Enzyklika „Mediator Dei" modifiziert werden. Es ist überhaupt dem Werk in Stil wie Durcharbeitung bisweilen anzumerken, daß es im wesentlichen der deutschen Geistigkeit vor dem letzten Krieg entspricht. — Im dogmatischen Teil wäre im Hinblick auf praktische Verwendbarkeit größere Präzision des Ausdrucks und Klarheit geboten. Leider werden hier vielfach, z. T. wie es unvermeidbar ist, in modifizierter Art Schrift- und Traditionsbeweise wiederholt, die bereits im ersten Band zu leisten waren und auch geboten worden sind. Die Modifikation besteht vor allem in der Reserve gegenüber jener Seite des mariologischen Gedankengutes, die sich mit der allgemeinen Mittlerschaft befaßt. Wenn Feckes in Maria überhaupt keine Möglichkeit eines Verdienstes irgendwelcher Art für die Gnade der Gottesmutterschaft findet (76), so fragt man sich bereits mit Besorgnis, wie dann noch eine positive moralische Mitwirkung zur Erlösung möglich sein soll. Das Facit daraus zieht Stolz, der eigentlich unter der Hülle schonender Worte jede Mittlerschaft besonderer Art für Maria in Abrede stellt. Nach ihm wirkt Maria „nur als Glied des mystischen Leibes; sie steht nicht über der Kirche, sondern sie ist Tochter der Kirche, wenn auch ihre bevorzugte und größte" (II, 270). Seine Untersuchung gipfelt in dem Satz: „So kommt auch Maria eine allgemeine Gnadenvermittlung zu, welche der Art nach nicht verschieden ist von der aller anderen lebendigen Glieder der *Mater Ecclesia*, dem Grade nach aber allen anderen überlegen, weil Maria auf Grund ihrer einzigartigen Heiligkeit auch in der *Ecclesia sine macula et ruga* eine besondere Stellung einnimmt" (269). Also kurz gesagt: Man kann in einem Werk über Maria wesentlich mit dem gleichen Recht von einer Gnadenvermittlung reden, wie in einer Vita des hl. Franz von Assisi! Es ist dann nur nicht einzusehen, warum der dogmatische Teil des Werkes nicht einfach mit der Untersuchung von Féckes über die persönlichen Vorzüge Mariä abschließt. Noch weniger ist einzusehen, wie sich diese nüchternen, allzu nüchternen Thesen mit dem ersten Band des Werkes vereinigen lassen, in dem das Material aus Schrift und Tradition für die positive

Mitwirkung der Gottesmutter zu unserem Heil — wenn auch nicht vollständig (z. B, hätte Irenäus noch besser ausgewertet werden können) — dargeboten wurde. *F. Mitzka S. J.*

Michael Schmaus, Von den Letzten Dingen. 8° (736 S.) Münster 1948, Regensberg. — Nachdem der Verf. bereits in seiner Katholischen Dogmatik III/2 (München 1941) §§ 293—313 eine Darstellung der Eschatologie gegeben hat, kommt er in diesem Buch noch eingehender auf denselben Gegenstand zurück. Als unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis der „Letzten" Dinge zeigt er zunächst die zeithaft-geschichtliche Grundverfassung des Menschen, den geschichtlichen und geschichtestiftenden Charakter der Offenbarung, das Gottesreich in seiner stufenweisen Verwirklichung. Demgemäß behandelt er dann (entgegen dem sonst meist üblichen Schema) an erster Stelle die letzten Dinge der Geschichte und des Kosmos (Parusie mit ihrer Vorbereitung, Auferstehung, Weltgericht, Neugestaltung der Schöpfung), dann erst jene endgültigen Lebensformen, die der Einzelmensch innerhalb der Vollendung des Ganzen gewinnt. — Das Buch bietet keine bloße Zusammenfassung der bisher gewonnenen theologischen Erkenntnis, sondern auch Klärung und Bereicherung derselben, namentlich in der Auseinandersetzung mit der geistigen Situation der Gegenwart; insbesondere bringt die eingehende Entfaltung der Schriftlehre reiche Anregung für das Leben aus dem Glauben an die letzten Dinge. Und hierin liegt wohl auch der Hauptwert des Buches für den Seelsorger, der in seiner Verkündigung die Letzten Dinge als Endergebnis des Erlösungswerkes, als Endgestalt des Gottesreiches lichtvoll verbinden will mit dem Ganzen der geoffenbarten Wahrheit. — Besonders hervorgehoben seien die treffliche Darstellung des Sieges Christi über Sünde, Satan und Tod (104—109), der von der Parusie her bestimmten christlichen Hoffnung (133—143), die Ausführungen über die Parusiehoffnung der apostolischen Zeit, und die Auseinandersetzung mit dem extremen Eschatologismus (150—173), namentlich aber die allseitige, wahrhaft christliche Deutung des Todes (353—410). *F. Dander S. J.*

Philipp Hofmeister O. S. B., Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung (Das östliche Christentum, hrsg. von Georg Wunderle, Neue Folge 6/7). 8° (243 S.) Würzburg 1948, Augustinus-Verlag. DM 17.50. — Die heiligen Öle, „eine Gabe des Ostens an die christliche Kirche" (238), haben bislang noch keine umfassende monographische Darstellung gefunden. Diese Lücke will der seinem Gegenstand „mit besonderer Liebe" (6) zugetane und mit dem liturgiegeschichtlichen Material bestens vertraute Neresheimer Benediktiner mit seiner Schrift schließen. Durch die Berücksichtigung der abend- und morgenländischen Überlieferung, ihrer Abweichungen und ihrer Angleichungen, möchte der Verf. (im Sinne der Sammlung, in der sein Werk erscheint) „das Verständnis für die Verschiedenheit der Riten, vor allem für die Eigentümlichkeiten der orientalischen, wecken und dadurch die Herzen für die Union vorbereiten" (7). — Der erste, allgemeine Teil unterrichtet mit einer Fülle von historischen Einzelbelegen über den kirchlichen Gebrauch des Öles überhaupt, seine jeweilige Zusammensetzung, die Weihe, den Spender, die Art der Salbungen. Im zweiten Teil werden mit der gleichen nüchternen Gründlichkeit die einzelnen Sal-

bungen behandelt, die bei der Taufe, Firmung, Krankenölung und im Weihesakrament vorkommen; ferner die Kaiser- und Königsweihe, die Bußerversöhnung, die Totensalbung, die Kirchweihe und andere kleinere Salbungen. Abendländischen Ursprungs sind die Salbungen der Priester und Herrscher, der Kelche, Patenen und Glocken (238). — Oft müssen Fragen historischer und dogmatischer Natur offen gelassen bleiben, teils weil zuverlässige Nachrichten fehlen, teils weil der Verf. sich im Rahmen seiner notwendig gedrängten Darstellung in die Problematik ihrer umstrittenen Deutung nicht einlassen kann. Die geringe Auflage (500) erklärt den hohen Preis. *H. Zeller S. J.*

Studia Mediaevalia in honorem A. R. P. Raymundi J. Martin O. P. LXXum natalem diem agentis. gr.-8° (XVI u. 540 S.) — Brügge O. J. (1948), De Tempel. — Es sind illustre Männer, die an diesem Eranos zu Ehren des großen niederrheinischen Dominikaners teilnehmen. Ihre gelehrten Gaben, in einem stattlichen, sorgfältig gedruckten Band vereinigt, werden jedem Historiker der mittelalterlichen Theologie willkommen sein. Zu Beginn wird eine Lebensskizze, eine wissenschaftliche Würdigung und eine Bibliographie des Jubilars geboten. Unter den 21 Abhandlungen seien hervorgehoben de Ghellinck (Juventus, gravitas, senectus), Lottin („Sententiae divinae paginae"), Cavallera (L'„Explanatio Symboli" de R. Martin O. P. 1258), Chenu (Les „Quaestiones" de Thomas de Buckingham), van Steenberghen (L'existence de Dieu dans le „Scriptum super Sent." de S. Thomas), Balić (Les anciens manuscrits de la Bibl. Métrop. de Zagreb). Die Artikel in deutscher Sprache stammen von Pelster (Adhemar von S. Ruf), Landgraf (Abkürzungen der Sent. des Lombarden), Geyer (Einfluß Alberts d. Gr.), Ostlender (Zielsetzung der „Div. Commedia"), Grabmann (Joh. Tinctoris) und Löhr (Dominikaner in Trier). Namen-, Titel- und Handschriftenregister (die in Werken dieser Art häufig fehlen) erleichtern die Auswertung des subtilen Materials. Z.

Moral- und Pastoraltheologie

Odon Lottin O. S. B., Principes de Morale. Tome I: Exposé systématique; tome II: Compléments de Doctrine et d'Histoire. 8° (341 S. und 277 S.) Louvain 1947, Abbaye du Mont César. — Schon ein flüchtiger Blick auf die stattliche Liste seiner Veröffentlichungen zeigt, daß L. sich seit Jahren mit historischen Studien über die scholastische Philosophie und Theologie des Mittelalters und mit Arbeiten auf dem Gebiet der theoretischen Ethik und Moral befaßt hat. Diese Vorstudien ermöglichen eine Darstellung der allgemeinen Grundsätze christlicher Sittenlehre, die ihren inneren Zusammenhang mit den Wahrheiten des Glaubens und mit den Einzelforderungen der Moral, aber auch mit der Metaphysik, mit der Psychologie und mit der geschichtlichen Entwicklung im sittlichen Denken in klaren Linien sichtbar macht. Für den Dozenten der Moral sind besonders die methodologischen Ausführungen und Auseinandersetzungen mit Durkheim (46), Levy-Bruhl (47), Du Roussaux (49), Card. Mercier (51), Soloviev (246) von Bedeutung. Ergebnis dieser Disputation ist die Einteilung des Werkes in 1) die Theorie und 2) die Praxis des sittlichen Lebens. Der erste Teil behandelt den *actus humanus* vom Standpunkt des Psychologen

(61—82), die Verantwortlichkeit (83—105), die *norma moralitatis* (109—159), den *actus humanus*, insofern er sittlich gut oder schlecht ist (161—199). Im zweiten Teil ist die Rede vom „gewissenhaften Leben" (201—240), vom „tugendhaften Leben" (241—276), vom „sündhaften Leben" (277—301), vom „verdienstlichen Leben" (303—320). Um diese sinnvolle Systematik nicht zu stören, sind 28 Untersuchungen über schwierige oder kontroverse Einzelfragen in einem zweiten Band zusammengefaßt. Die Anordnung dieser Exkurse schließt sich der Stoffverteilung des ersten Bandes an. Die Mehrzahl der geschichtlichen Artikel geben die Entwicklung einzelner Moralprinzipien (z. B. Freiheit, Verantwortung, Gewissen, *ignorantia iuris*, Zusammenhang zwischen den Tugenden) bei den mittelalterlichen Scholastikern; manche sind Zusammenfassungen aus dem Buch des Verf. „Psychologie et Morale aux 12. et 13. siècles". Andere Lehrstücke mühen sich um eine scharfe Fassung der Begriffe (z. B. Unveränderlichkeit des Sittengesetzes, Beziehungen zwischen Naturrecht und Naturgesetz, das *ius gentium* bei Thomas) oder beziehen klare Stellung in strittigen Fragen (z. B. über das unmittelbare Fundament für die Verpflichtung des Sittengesetzes, über den Einfluß der *caritas* auf die anderen Tugenden, über die Unvollkommenheiten). Das ganze Werk ist getragen von ruhiger Ausgeglichenheit, die bei allem Freimut in der Kritik (vgl. I, 40—43) nie verletzend wirkt und auch in sonst mitunter leidenschaftlich umstrittenen Frage, wie z. B. im Urteil über die Moralsysteme (I, 284), über die Notwendigkeit der *caritas* zur Verdienstlichkeit unserer Werke (I, 311 ff), eine befreiende Weitherzigkeit offenbart.

G. Heinzel S. J.

Alph. van Kol S. J., Christus' Plaats in S. Thomas' Moralsysteem (Bijdragen-Bibliotheek, Deel 1). 8° (143 S.) Roermond 1947, Romen & Zonen. — Noch vor Ablauf des ersten Dezenniums ihres Bestehens bringt die philosophisch-theologische Zeitschrift der holländischen Jesuiten „Bijdragen" den ersten Band der Bijdragen-Bibliotheek heraus. Diese Schriftenreihe will Studien, die wegen ihres Umfanges nicht in den engen Rahmen der Zeitschrift eingefügt werden können, gesondert herausgeben. „Die Stellung Christi im Moralsystem des hl. Thomas" ist ein Werk, das die Beiträge-Bibliothek sehr günstig einführt. Zurückgreifend auf Thils, Tendances actuelles en Théologie Morale (vgl. ZkTh 64 [1940] 229—231) versucht der Verf. aufzuzeigen, wie das Verlangen nach Christozentrik in der Moraltheologie nicht durch einen Bruch mit der traditionellen Moral, sondern durch Rückkehr zu ihrer besten Tradition erfüllt werden kann. Darum geht er nicht bloß auf Fr. Tillmann, Mausbach, Sailer, Hirscher zurück (10—13), sondern bis auf Thomas von Aquin. Mit Verständnis und Geschick zeigt der Verf., wie Thomas, ehrfürchtig auf der Tradition fußend, originell weiterbaut und doch auch in menschlicher Inkonsequenz seine Absicht nicht bis zur letzten Folgerung durchzudenken vermag. Haben vor ihm die Sententiae und Summae die Reihenfolge der biblischen Berichte zum Prinzip ihrer Stoffanordnung gemacht, so richtet sich Thomas nach dem *ordo disciplinae* (27) oder dem Schema: Gott als Prinzip und *finis* aller Dinge, das für ihn gleichbedeutend ist mit der (von allem Determinismus und Idealismus gereinigten) Lehre des Neuplatonismus vom *exitus* und *reditus* (34). Trotzdem ist Thomas so sehr ein Kind seiner Zeit, daß er sich bei der Ausarbeitung seiner Summa von der traditionell gewordenen Stoffeinteilung mitreißen läßt und

zuerst sein Moralsystem *(pars II)* und dann erst seine Christologie *(pars III)* ausarbeitet; mit anderen Worten, daß er Christus nur als unseren Weg zum Vater *(reditus)*, aber nicht Christus als den Weg zu uns *(exitus)* gesondert behandelt (35—39). Die Hinweise auf die Christologie sind aber in der *I. II.* so zahlreich und bedeutungsvoll, daß man sie aus der *pars III* ergänzt und vervollkommnet in das thomasische Moralsystem hineinarbeiten kann. Vielen Moraltheologen scheint es in diesem Punkt ebenso ergangen zu sein wie dem hl. Thomas.
H.

Raymond J. Miller C. Ss. R., Forty Years after. Pius XI. and the Social Order. 8° (XVI u. 328 S.) St. Paul (Minn.) 1948, Rumble and Carty Radio Replies Press. Geb. 3.75 Dollar. — Der Verf. bringt den Text des päpstlichen Rundschreiben in englicher Übersetzung mit eingeflochtenem Kommentar, dem ein Lehrgang für Soziologie bei Redemptoristenklerikern (1934—37) zu Grunde liegt. Es wird der weithin gelungene Versuch gemacht, die allgemeinen Grundsätze der Enzyklika auf die konkreten Einrichtungen und Verhältnisse, vor allem in den U. S. A. anzuwenden und sie nach Möglichkeit, z. B. durch Ansprachen Pius XII., zu ergänzen. Der Zweck ist ein praktischer; darum sind Anekdoten und geschichtliche Bemerkungen eingestreut (14 f), die Bedingungen für den gerechten Arbeitslohn werden konkret verglichen mit den Löhnen der Automobil- und Stahlarbeiter (129 f). Bei der Erklärung der *iustitia socialis* wird das Hauptaugenmerk nicht auf eine genaue Begriffsbestimmung gelegt, sondern die Funktion der sozialen Gerechtigkeit als heilende und gesundheitserhaltende Kraft wird an der Analogie: Menschenleib — Korporation einer Gesellschaft anschaulich gemacht (108—110). Ein sehr ausführliches Namen- und Sachregister (301—328) vervollständigt die — echt amerikanische — Gebrauchsfertigkeit des Buches. *H.*

Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung, hrsg. von Philipp Weindel und Rudolf Hofmann. 8° (431 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. — Am 11. Februar 1949 ist in Tübingen Prof. Dr. Theodor Steinbüchel aus dem Leben geschieden. So ist unvermutet die vorliegende Festschrift die *inter vivos* letzte öffentliche Ehrung des verdienten Theologen und Philosophen geworden und gerade noch rechtzeitig herausgekommen, um ihm die letzte größere Freude seines Lebens zu machen. Freunde und ehemalige Schüler haben ihm zum 60. Geburtstag (15. Juni 1948) in diesem Buch eine bunte Reihe von Aufsätzen gewidmet, die teils historisch, teils systematisch die Begegnung des Menschen mit Gott behandeln. Dieses Thema stand im Hintergrund des gesamten Denkens Steinbüchels: so weit er auch mit der Selbstverleugnung des Historikers die alten und neuen Wege des Geistes abgeschritten war, überall erhob sich für ihn die Frage nach Gott, dem letzten Grund aller Ordnungen des Seins. — Der Bogen der geschichtlichen Betrachtungen spannt sich vom nachexilischen Judentum (Junker) und den Synoptikern (Tillmann) bis in die Gegenwart. Aus dem Mittelalter kommen Alexander von Hales (Wingenfeld), Thomas von Aquin (Egenter und Grabmann) und Scotus (T. Barth) zu Wort. Der Pietismus (Müncker), Pascal (Wasmuth), Leibniz (Guggenberger), Herder (Zeller), Kant (Heimsoeth), Goethe (Thieme), Hegel (Weindel) und Feuerbach (Nüdling) führen in die Neuzeit, in der uns Scheeben (Diederich), Linsen-

mann (Auer), Troeltsch (Schüler), von Hügel (Krauß), Bergson (Gouhier), Jaspers (Fries), Hamelin (Le Senne), Heidegger und Sartre (Reding) begegnen. Der systematische Teil ist gegenüber dem historischen leider recht knapp bemessen. Wir sehen da den Menschen vor dem Heiligen (Lang), auf dem Wege zu Christus (Adam), in der Spannung von Dogma und Freiheit (Lortz), in der Tugend der Gottesverehrung (Hofmann) und unter dem Kreuz (Pascher). Den Beschluß des Werkes bildet ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Steinbüchels. *H. Zeller S. J.*

Alois Schrott S. J., Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit der Begründung des Pfarrinstitutes. 8° (236 S.) Graz 1949, Styria. — Die Geschichte der Seelsorge ist vielleicht jenes Gebiet kirchlicher Selbstbesinnung, das am meisten vernachlässigt ist, obwohl die drängenden Aufgaben der Gegenwart gerade hier nach richtunggebenden Erkenntnissen rufen. So ist der Versuch des Verf. hochwillkommen, in einer weitgespannten Überschau, die hauptsächlich aus der monographischen Literatur schöpft, einmal die Grundzüge der seelsorglichen Formen in ihrem vielfachen Wechsel nachzuzeichnen: das frühe Mittelalter mit seiner durch die Kapitularien festgelegten Ordnung und dem daraus sich bildenden Brauch, innerhalb dessen auch der Geistliche seinen brauchmäßigen, hauptsächlich liturgischen Dienst tut; den wohltätig aufrüttelnden Einbruch der Bettelorden und den dadurch ausgelösten Seelsorgestreit um die Rechte zwischen Pfarre und Kloster; das vielfach im Wirtschaftlichen erstarrende Pfarrinstitut des späteren Mittelalters und den Versuch seiner Erneuerung als Instrument der Seelsorge auf dem Konzil von Trient; die Durchführung von dessen Reformen, die aber, von Italien abgesehen, erst mit dem Wirken der jungen Reformorden in Gang kommt, was zu einem neuen Übergewicht der Ordensseelsorge führt; die Aufklärung und ihre von außen kommenden Versuche einer Neuorganisation der Seelsorge sowie ihr blinder Kampf gegen die Orden; die neue Situation im Zeitalter der aufstrebenden Technik und einer kirchenfeindlichen Strömung, die Bürgertum und Arbeiterschaft erfaßt, die Zurückdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit; die innere Konzentration der Kirche und ihr erneutes Vordringen in Schule, Presse, Vereinsleben, Jugendarbeit — bis zu den großen Vorgängen der Gegenwart: der Neubelebung der Pfarre vom Sakramentalen her und dem harmonischen Einbau der Seelsorgearbeit der religiösen Orden. — Die Arbeit ist gewiß nicht vollkommen und besonders noch nicht vollends ausgeglichen, aber sie ist schon in dieser Form ein erster Überblick, der aus dem geschichtlichen Hin und Her wertvolle Einsichten in die Wesensstruktur der Seelsorge und damit wichtige Anregungen für die Gegenwart vermittelt.

Jos. A. Jungmann S. J.

Benedikt Gölz O.F.M., Christliche Erziehungswissenschaft. 8° (IX u. 199 S.) Bozen 1949, Athesia. — So viel es auch hochstehende Leistungen christlicher Erzieherarbeit gibt, so fehlt uns doch immer noch eine auf solidem philosophisch-theologischem Grund aufgebaute, konsequent durchgedachte christliche Erziehungslehre; denn was etwa C. Krieg oder J. Göttler bieten, ist von diesem Ideal noch weit entfernt. So nimmt man mit Spannung dieses Buch zur Hand, dessen Vorwort zeigt, daß der Verf. die Aufgabe gut gesehen hat. Als wichtigste Grundlagen seiner Arbeit

nennt er die Erziehungsenzyklika Pius' XI. und die systematischen Artikel des „Lexikons der Pädagogik der Gegenwart". Während einzelne Kapitel gut durchgeführt sind (z. B. S. 20 ff: Möglichkeiten der Erziehung), bleibt es in anderen Fällen bei unentfalteten, skizzenhaften Andeutungen, die oft noch durch unnötiges Beiwerk oder durch logisch mangelhafte Aufzählungen (s. etwa S. 1 ff. 49 ff) verdunkelt werden. Der Verf. erklärt zwar, Otto Willmann habe die Grundlinien neuzeitlicher christlicher Erziehungswissenschaft festgelegt (S. 183); aber schon bei den Grundfunktionen der Erziehung wird er Willmann untreu, indem er (mit F. Eggersdorfer) die Reihenfolge: Pflege, Bildung, Führung, wählt, anstatt die Bildung, also die geistige Durchdringung der Erziehungsarbeit, an das Ende zu stellen, wie es schon griechische Erziehungsweisheit tat und wie es allein scholastischem Denken — und übrigens auch dem psychologisch-genetischen Vorgang der Erziehung — entspricht. Infolgedessen bleibt Bildung auch hier in jener Isolierung gegenüber der sittlichen Erziehung, in der sie in allen idealistischen Philosophien notwendig bleiben muß; und unter Führung wird eine Reihe sittlicher Ziele genannt, die ja wohl keinem Zweifel unterliegen, deren pädagogische Ermöglichung aber auch durch die hier eingefügte Darstellung von Herbarts System nicht erleichtert wird. Im übrigen ist gerade die Einschaltung historischer Abrisse über führende Erzieherpersönlichkeiten eine methodisch glückliche Idee des Buches. Für die systematische Vertiefung müßten aber Gedanken verwertet werden, wie sie besonders entwickelt wurden von J. B. Lotz, Wertphilosophie und Wertpädagogik: ZkTh 57 (1933) 1—43, wo u. a. auf Lindworskys „Willensschule" hingewiesen wird, durch deren Gedankengut Willmanns Güterlehre fruchtbar gemacht werden kann (Güter = Motive). *J.*

Wilhelm Heinen und Josef Höffner, Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung. 8° (208 S.), Trier 1948, Paulinus-Verlag. — Eine Ehrengabe an Th. Müncker zur Vollendung des 60. Lebensjahres, von Schülern und Freunden (unter ihnen Fr. Tillmann, Steinbüchel, Höffner, Schöllgen) dargereicht. Die 14 gründlich bearbeiteten und gewichtigen Beiträge behandeln drängende Seelsorgsprobleme: Die Grundlagen sittlicher Haltung; Fragen zur Seelsorge der einzelnen Lebensalter, Seelsorge am kranken und gesunden Menschen, für Ehe und Familie, die verschiedenen Stände, auf der Kanzel und im Beichtstuhl, und alles gesehen von den Tiefen der Seele her, hinführend zu einem umfassenden Menschenbild und zur Neubesinnung in der Seelsorge und Erziehung, hinzielend auf Verchristlichung der Humanitas und damit weiterführend die Lebensarbeit des Jubilars, die sich vor allem in seinem Werke „Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre" ausspricht. — Die Seelsorger finden darin reiche Anregung und Orientierung, die einzelnen Fachtheologen in verschiedenen Punkten Anrufe zu kritischer Auseinandersetzung.

J. Miller S. J.

Willibald Demal O. S. B., Praktische Pastoralpsychologie. 8° (320 S.) Wien 1949, Herder. Geb. S 30.—. — Der Titel charakterisiert das Werk: es will dem Seelsorger helfen, die seelische Situation der ihm Anvertrauten besser zu erfassen und zu verstehen, und zwar auf die Praxis hin. So liegt der Akzent auf dem Worte Pastoral, nicht auf dem Worte Psychologie. Das Buch bringt keine systematische Psychologie, keine wissenschaftlichen Untersuchungen etwa über die psycho-

logischen Gesetze für Verkündigung und Führung. Es bietet auch keine wesentlich neuen Erkenntnisse. Der Verf. hat aus den Ergebnissen der neueren Seelenkunde, besonders der Tiefenpsychologie, alles Brauchbare zusammengetragen, so daß der Titel auch lauten könnte: Was der Seelsorger für die Praxis vom gesunden und kranken Seelenleben wissen soll. — Der erste Teil umfaßt die Fragen, die sich aus der Verschiedenheit der seelischen Zustände und Bedürfnisse des Menschen ergeben, je nachdem er auf dem Wege zu Gott am Anfang, im Fortschritt oder vor der Vollendung steht. Hier wird meines Erachtens zu viel Theologie geboten. Manche Fragen, wie die über den thomisch-molinistischen Gnadenstreit (S. 85 f) könnten wegbleiben; andere, wie über die Besessenheit (S. 81) müßten, wenn sie schon angeschnitten werden, ausführlicher behandelt werden, damit sie nicht unbefriedigt lassen. — Der zweite Teil behandelt die für die seelsorgliche Praxis so hochbedeutsame Unterscheidung der Menschen nach Alter, Geschlecht, Beruf, persönlicher Veranlagung und wird füglich als Typenpsychologie bezeichnet. Dieser Teil ist für eine psychologisch orientierte Pastoration besonders wertvoll. — Der dritte Teil unter dem Titel: pastoralpsychologische Pa[illegible]ologie beschäftigt sich, hauptsächlich im Anschluß an P. Chrysostomus Schulte, mit einzelnen krankhaften Zuständen des Seelenlebens. *M.*

Um Ehe und Kind

1. **Ehe und Familie.** Eine entscheidende Frage der heutigen Seelsorge. gr.-8° (VIII u. 168.) Wien 1948, Seelsorger-Verlag.
2. **Bernhard Ziermann,** Dienst am Leben. Als Manuskript gedruckt. 12° (108 S.) o. O. u. J.
3. **Die Kirche in der Welt.** Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. 1.—3. Lieferung. gr.-8° (IV u. 468 S.) Münster i. W. 1947/48, Aschendorff. Jährlich drei Lieferungen, Subskriptionspreis je Lieferung DM 4.—.
4. **A. Krempel,** Zeitwahl in der Ehe. Knaus, Ogino, Smulders. 8. Aufl. 8° (135 S.) Innsbruck 1949, Innverlag.
5. **Adolf Maget,** Heirat und Medizin. 12° (164 S.) Einsiedeln 1948, Benziger.
6. **Karl Elmar Frecht,** Das Recht der Ungeborenen. 16° (64 S.) Münster i. W. 1949, Regensberg.
7. **Franz Büchner,** Der Eid des Hippokrates. Die Grundgesetze der ärztlichen Ethik. 8° (31 S.) Freiburg 1947, Herder.
8. **Konrad Algermissen,** Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. Zur Auseinandersetzung um den § 218 StGB. 4. Aufl. 8° (48 S.) Celle 1948, Giesel.

Der allgemeine moralische Niedergang in unserer Zeit ruft alle verantwortungsbewußten Kreise zu einer Gegenbewegung auf. Und es entspricht nur der Genesis des Übels, wenn sich die Bemühungen vor allem der Wiederverchristlichung der Ehe und Familie zuwenden. „Ehe und Familie, eine entscheidende Frage der heutigen Seelsorge" war denn auch das Thema der stark besuchten Wiener Seelsorgertagung im Jänner 1948, der ersten nach einer 10jährigen Unterbrechung. Der von Dr. K. Rudolf herausgegebene Bericht bringt die Referate und fügt noch einen Anhang hinzu, in dem die Fragen über den unmittelbaren Bereich des Tagungsprogrammes hinaus weitergeführt werden.

Die Referate behandeln die Probleme von Ehe und Familie nach allen Seiten, vom theologischen, medizinischen, pädagogischen und sozialen Standpunkt aus. Der praktische Seelsorger, dessen Hauptwirkungsstätte ja Kanzel und Beichtstuhl sind, wird besonders dankbar sein für die Ausführungen von Bischof v. Streng über „Ehe und Familie im Plane Gottes und im Erlösungsplane Christi und der Kirche" und für die Referate von G. Heinzel und K. Sefelin über „Usus et abusus matrimonii, moraltheologisch gesehen" und „im Beichtstuhl". In die Notstände in Ehe und Familie leuchten tief hinein R. Svoboda im Referat „Ehe und Familie in der Krise", und die beiden Ärzte Prof. Hans Zacherl mit dem Referat „Gesundheitliche Schäden für Ehe und Familie in der heutigen Zeit, gesehen vom Standpunkt des Frauenarztes", und Dr. Albert Niedermeyer in seinen Ausführungen über „Notstände von Ehe und Familie im Lichte der sozialen Hygiene". Diese Einblicke wirkten fast niederdrückend und entmutigend, wenn nicht zugleich Wege zur Überwindung der Krise aufgezeigt würden, wie es auch die weiteren Referate und der Anhang tun.

Im heutigen, reichlich fließenden Schrifttum über die Ehe begegnet man manchen Einseitigkeiten und Unklarheiten und auch manche Stellen in den vorliegenden Referaten sind davon nicht ganz frei. So bewegen sich die Darlegungen von J. Dillersberger über „Virginität, Zölibat und Matrimonium" in Gegensätzen, die doch zu scharf gezeichnet sein dürften. Es werden da die beiden Stände in einem gewissen Sinne in einem prinzipiellen Gegensatze zueinander gesehen. Ausgangspunkt dafür ist dem Verfasser die Stellung des einen und des anderen Standes zum Sexuellen. „Das, was große und schwere Sünde ist in dem einen Stande (gemeint ist die *delectatio* und die *copula carnalis*), ist in dem andern Stande pflichtgemäß und... Tugend" (S. 13). Aber ist dieser Ausgangspunkt richtig? Die Betätigung der Geschlechtskraft ist wesentlich an die Ehe gebunden; erfolgt sie außer dieser, ist sie ein sinnwidriges Tun, ein *abusus*. Und so liegt in beiden Fällen ein verschiedener Sachverhalt vor. Wenn dann der Verfasser aus dem 1. Korintherbrief eine „erschütternd niedrige" Bewertung der Ehe ableitet, so braucht man nur daneben zu stellen, was er hernach dem Epheserbrief entnimmt, um sagen zu müssen, die Stellen im Korintherbrief wird man nicht so scharf deuten dürfen; sonst bringt man den Apostel mit sich selbst im Widerspruch. Eine gewisse Vernachlässigung der Belange der Ehe von Seiten der Kirche glaubt der Verf. auch darin sehen zu können, daß wir im Laufe des Kirchenjahres keine Familie haben, die wir als heilige verehren, außer der Hl. Familie, und im Missale kein *Commune familiarum* (S. 19). Aber es ist nicht der Sinn der liturgischen Feste, ein sittliches Ideal, etwa das der Ehe hervorzukehren, sondern Heilstatsachen vor Augen zu führen. Auch bei den liturgischen Festen der Jungfrauen geht es in erster Linie nicht darum, das sittliche Ideal der Jungfräulichkeit vor Augen zu stellen, sondern darum, den Sieg Christi über Satan und Fleisch zu feiern. Im gleichen Zusammenhang zieht der Verf. auch das *jejunium eucharisticum* heran (S. 20), das doch nur eine Übertragung des typisch mönchischen Ideals der Kommunion auf die Gesamtheit der Gläubigen sei und sich vielfach als Hindernis für die Familienkommunion erweise. Der geschichtliche Ursprung des *jejunium* ist aber ein anderer: es ist die urchristliche Gewohnheit, die hl. Eucharistie vor jeder anderen Speise zu genießen. — P. Sefelin C. Ss. R. hebt in seinem Referat mit Recht die Bedeutung der Sakramentalität der Ehe für die ganze Auffassung der ehelichen Liebe und

auch des Sexuellen hervor. Zur Bekräftigung dafür dient ihm auch die Liturgie des Brautsegens mit dem Gebete: *Deus qui tam excellenti mysterio conjugalem copulam consecrasti.* Und er scheint diesen Ausdruck auf die *copula carnalis* hin zu verstehen (S. 40). Doch meint die Liturgie hier nicht den Coitus, sondern das *vinculum matrimonii*, das Eheband. Das sagt uns der ganze Text des Brautsegens und auch die Zeit, aus der er stammt. Er findet sich nämlich schon im Sacramentarium Gregorianum (Muratori II 245 f) und z. T. bereits im Sacramentarium Leonianum und Gelasianum (ebd. I 446 f; 721 f). Nun ging sowohl im römischen als auch im germanischen Rechtsbereich der *benedictio nuptialis* die Consenserklärung voraus. Sie erfolgte vielfach an der Kirchentüre. Daraufhin schritten die Neuvermählten in die Kirche, um den Segen zu erhalten (Eisenhofer, Handbuch der kath. Lit. II, 411 f). Und wenn dann der Priester betete: *Deus qui . . . conjugalem copulam consecrasti*, so hatte das Wort seinen vollen Sinn in dem, was unmittelbar vorausgegangen war, im Ehevertrag, im Ehesakrament. An den *concubitus* war dabei noch nicht gedacht. — Wenn man weiters, wie man es in der neueren Literatur nicht selten antrifft, den ehelichen Akt als „etwas Sakrales", als durch das Sakrament „konsekriert" hinstellt, so ist eine solche Redeweise als Mystifikation abzulehnen. Das Sakrament bewirkt die Verbindung beider Personen durch ein übernatürliches Band, das die heiligmachende Gnade vermehrt und das Recht auf alle aktuellen Gnaden gibt, deren die Eheleute zur Erfüllung ihrer Standespflichten bedürfen. Zu diesen Standespflichten gehört auch das *debitum*, aber unter Umständen auch das *abstinere*. Es gehören dazu in gleicher Weise die anderen Pflichten, wie Kinderaufziehung und Erziehung und das ganze eheliche Gemeinschaftsleben. Man bezeichnet aber z. B. das mütterliche Stillen des Kindes nicht als ein „sakrales" Tun. Warum soll man nun gerade den Coitus so benennen? Das wird auf nüchterne Menschen, die an die Wirklichkeit denken, befremdend, wenn nicht abstoßend wirken. Hat man früher gefehlt, indem man den ehelichen Akt abwertete, so darf man heute nicht in das Gegenteil verfallen. Auch in der Sprechweise muß man die Hierarchie der Werte wahren und darf das rein Natürliche nicht mit Epitheta schmücken, die den höheren übernatürlichen Werten vorbehalten sind. Die Tradition hat diesen Unterschied immer eingehalten.

Im Bemühen, das dahinsiechende Eheleben wieder zur Naturtreue zurückzuführen, bieten die Forschungsergebnisse von Knaus-Ogino eine willkommene Hilfe. Und es ist nur zu begrüßen, daß Ärzte und Theologen mit reicher Sachkenntnis und tiefem Verantwortungsgefühl daran gehen, diese Erkenntnisse den Seelsorgern und Beichtvätern zugänglich zu machen. P. Ziermann C. Ss. R. gibt in seiner Schrift „Dienst am Leben" eine Einführung in die Theorie und Berechnung der unfruchtbaren Tage. Er betont — und darin muß man ihm beistimmen —, daß die Eheleute ein Recht haben, über diese Dinge aufgeklärt zu werden, und daß demnach die Beichtväter die Pflicht haben, bei gegebener Gelegenheit darüber zu sprechen (S. 82). Und er hebt auch die Zuverlässigkeit der Methode hervor. Doch wird die Methode komplizierter, sobald eine Frau seelisch oder gesundheitlich aus dem Gleichgewicht gerät. Solcher Frauen gibt es aber heute viele. Und deshalb ist Niedermeyer in der Beurteilung dieser Methode recht behutsam. „Gerade dort, wo die Methode am ehesten erwünscht wäre (bei den kranken Frauen), ist sie so schwer anwendbar; dort aber, wo sie sich am zuverlässigsten bewährt (bei den gesunden), ist sie am wenigsten erwünscht" (Ehe und

Familie S. 71). Und er macht dagegen auch Bedenken von seiten der psychischen Hygiene geltend (worauf Ziermann gar nicht zu sprechen kommt): „Zahlreiche Frauen klagen darüber, daß sie gerade in der Zeit auf ehelichen Verkehr verzichten müssen, in der sie am meisten dazu geneigt wären, ihn aber dulden müssen, wenn sie kein Verlangen haben. In solchen Fällen resultieren aus längerer Anwendung Sexualneurosen und Gefühlsstörungen und wirken sich im Sinne der Ehezerrüttung ebenso verhängnisvoll aus wie die neomalthusianischen Praktiken" (Niedermeyer a. a. O. S. 71 f). Gleiche ungünstige Auswirkungen konstatiert Dr. med. Otto G r a f in seinem Beitrag „Geburtenbeschränkung und Arzt" im Loseblatt-Lexikon „Die Kirche in der Welt" (S. 355 f). Ist es angesichts dieser ärztlichen Urteile nicht eine Überbewertung, wenn man, wie es häufig geschieht, die neueren Forschungsergebnisse als ein Geschenk der Vorsehung für unsere Zeit bezeichnet? Genügt es nicht zu sagen, daß wir hier einen, wenn auch nicht idealen, so doch sittlich erlaubten Ausweg in Eheschwierigkeiten haben?

Z i e r m a n n scheint in der Zeitwahl mehr sehen zu wollen als einen Ausweg in der heutigen Ehenot. Sie sei „die für unsere Zeit in Frage kommende vernünftig-gläubige Lebensform in der Ehe" überhaupt (S. 41. 84). Denn der Mensch solle sich als denkendes Geschöpf den Gedanken und Plänen Gottes anschließen, und in dem periodischen Auf und Ab der Fruchtbarkeit der Frau offenbarten sich auch die Gedanken Gottes. Doch damit dürfte Z. zu weit gehen. Das käme schließlich darauf hinaus, daß Eheleute sozusagen nur mit dem Konzipkalender in der Hand einander begegneten, bald auf das Kind zu, bald vom Kind weg. Hieße das aber nicht, das Eheleben einer rationalen Berechnung unterstellen? Z. weist diesen Einwand zurück, mit Berufung darauf, daß die Triebe im Menschen Leitung und Führung durch den Geist erwarten. Aber bei solcher Beurteilung ist eine wesentliche Bestimmtheit der ehelichen Liebe außer acht gelassen. Für gewöhnlich ist es nicht das Kind, das zur Begegnung ruft, sondern ein sekundärer Ehezweck. Und hier kennt man eine solche Berechnung nicht. Gewichtige Gründe können einmal oder einige Zeit hindurch dazu zwingen. Aber dann ist es eben ein von der Not auferlegter Zwang und nicht ein Ideal, das anzustreben wäre. Ohne ernste Gründe bekäme eine solche Steuerung der ehelichen Beziehungen „irgendwie das Gepräge eines anormalen, im ursprünglichen Wortsinn un-natürlichen Handelns, das als solches von fein empfindenden, instinktsicheren Menschen empfunden wird" (Graf im Loseblatt-Lexikon S. 356). Gewiß ist die Knaus-Ogino-Methode in sich nicht naturwidrig. Doch mehr naturgetreu ist der instinktgesunde Weg der großmütigen Liebe, die wohl Schonung und Beherrschung kennt, aber der Frucht der Liebe, dem Kinde, nicht auszuweichen braucht. Das will auch Ziermann nicht bestreiten. Seine Gedanken hat Z. auch niedergelegt in dem Artikel im Loseblatt-Lexikon „Ehenot und Seelsorge" (S. 161 ff).

Im gleichen Lexikon schreibt über dieses Thema, wie schon erwähnt, der Arzt Otto G r a f, in seinem Aufsatz „Geburtenbeschränkung und Arzt" (S. 355—362). Darin ist er der Knaus-Ogino-Methode gegenüber mehr zurückhaltend. Unmöglich und fast undiskutierbar erscheint ihm die häufig angeführte Empfehlung der Methode in jungen Ehen, wo man Kinder „vorerst noch nicht brauchen" könne. Denn gerade das erste Kind sei zur Entfaltung der Ehe und der gegenseitig-seelischen Beziehungen der Ehepartner notwendig. Auch sonst solle sich der Arzt die Verantwortung für die Beratung der Eheleute nicht leicht machen.

Er solle sich als Erzieher fühlen und er dürfe die Anwendung der Methode nur dann gerechtfertigt finden, wenn schon eine Belastung getragen wird, die durch Familienzuwachs ein solches Ausmaß annähme, daß andere, höhere Werte, gefährtet würden (S. 359). Man müsse die Gewissen schärfen und auch die Begründung für die Anwendung der Methode aus sozialen Notständen enger fassen. Sonst „laufen wir Gefahr, einer Geburtenverhütung von größtem Ausmaß den Weg zu ebnen" (S. 362). Graf lehnt deshalb eine bewußte Verbreitung der Knaus-Ogino-Methode in Broschüren, die in Massen ins Volk geworfen werden, ab. Vielfach trete auch bei katholischen Verfassern die echte Gewissensverantwortung allzusehr in den Hintergrund, zugunsten einer ausführlichen Behandlung der Berechnungsmethoden.

Dieser Vorwurf Grafs trifft nicht die besprochene Schrift von Ziermann, der sie überdies nur als Manuskript herausgab, und auch nicht eine Schrift, auf die sich Ziermann stützt und wiederholt beruft, die Schrift von Dr. med. Anton S t e c h e r, „Zeitwahl in der Ehe", die 1948 im Logosverlag, Zürich, in 6. Auflage erschienen ist, und 1949 als Lizenzauflage im Innverlag Innsbruck mit dem Verfassernamen Dr. A. K r e m p e l. Die Schrift wendet sich an weitere Kreise, aber auch an den Fachmann, den Arzt, und gibt darum auch die fachwissenschaftliche Unterlage für die Lehre von Knaus-Ogino, mit reichen Literaturangaben. Sie bezweckt durchaus nicht, vom Kinde weg, sondern vielmehr zum Kinde hin zu führen. Deshalb legt es in den Einleitungskapiteln die Schäden der naturwidrigen Verhütung dar und die sittliche Rechtfertigung der Zeitwahl, aber auch die erzieherische, gesundheitliche und wirtschaftliche Bedeutung einer größeren Kinderschar, und sie klingt auch in einen Lobpreis des Kindes aus. Wenn man Krempel etwa mit Graf vorwerfen wollte, daß er durch die weite Verbreitung seiner Schrift doch die Flucht vor dem Kinde fördern könnte, so würde er antworten: Bis vor kurzem war die Zeitwahl nicht bekannt und doch sank die Geburtenziffer immer mehr. Ein Verschweigen der Entdeckung von Knaus-Ogino könnte die Naturwidrigkeiten, nicht aber die Geburten vermehren. Die Einstellung des Gegenwartsmenschen muß wieder naturverbundener werden (S. 21 f). Wenn man an dem Buche etwas vermißt, so ist es die Erwähnung der schon genannten ungünstigen Folgen einer längeren ausschließlichen Einhaltung der unfruchtbaren Tage; Folgen, die doch den Segen der Zeitwahl einschränken.

In ähnlicher Weise wie Ziermann und Krempel spricht über dieses Thema auch Dr. med. Adolf M a g e t in seiner wertvollen Schrift „Heirat und Medizin"; darin besonders wertvoll die Beleuchtung des ärztlichen Ethos durch das Naturgesetz. Aber auch er gesteht; „Die Methode Knaus-Ogino vermag — so naturentsprechend sie ist — den Ehegatten nicht alle Sorgen zu nehmen, eben infolge der individuellen Schwierigkeiten ihrer Anwendung, und ebensowenig vermag sie die Störungen bei Gatten von zarter, nervöser Veranlagung oder starkem sexuellem Temperament zu beheben, die aus der Unterdrückung des Geschlechtstriebes entstehen können. — Die Eheleute dürfen dieses System der berechneten Enthaltsamkeit natürlich nicht als moralisches Ideal, sondern als Hilfsmittel zur Lösung gewisser Schwierigkeiten betrachten, in denen die Bewältigung des Problems durch völlige Enthaltsamkeit während Monaten oder Jahren um der Erhaltung der ehelichen Eintracht willen nicht gangbar erscheint" (81 f).

Dr. Maget behandelt auch die medizinische Fruchtabtreibung und die Sterilisation im Lichte der natürlichen Sittenlehre und der katho-

lischen Lehre. Er geht den einzelnen Indikationen nach und widerlegt deren Berechtigung an der Hand der neueren medizinischen Erkenntnisse und Erfolge bei entsprechender Behandlung der Kranken. — Es ist erfreulich, daß Ärzte immer mehr von der materialistisch-utilitaristischen Einstellung in der Betrachtung der Krankheiten abrücken und sich der ganzheitlichen Betrachtung zuwenden, die den Menschen in seiner Stellung innerhalb der ganzen Schöpfungsordnung sieht und von da her das ärztliche Handeln bestimmen läßt. Und es mehren sich auch die katholischen Ärzte, die wie Maget es für angezeigt halten, „an der Verteidigung der christlichen Ehe gegen die verworrenen Ideen mitzutun, die heute über sie in profanen und ärztlichen Kreisen herrschen" (139), und die glauben, „daß auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt der Erfahrung aus gesehen, eine vollständige Übereinstimmung zwischen den Forderungen der natürlichen und übernatürlichen Moral wie auch der Medizin besteht" (ebd.).

Aus der Hand solcher Ärzte sind in den letzten Jahren weitere Schriften hervorgegangen, die die genannten medizinischen Probleme in die unabänderlichen Tatbestände der Seinsordnung einbauen und von da her für die christliche Ehe und das Lebensrecht des Kindes sprechen. So die erweiterte und verbesserte Neubearbeitung eines Vortrages von Dr. Fecht „Das Recht der Ungeborenen", der sich darin nach einem Rückblick in die Geschichte der Abtreibung den Folgen der Schwangerschaftsunterbrechung zuwendet und mit Belegen von anerkannten medizinischen Autoritäten die Unhaltbarkeit der verschiedenen Indikationen aufzeigt. Mit der medizinischen Indikation befaßt sich Fecht noch eigens im Loseblatt-Lexikon S. 193—200. Auch Zacherl und Niedermeyer kommen in ihren Referaten auf der Wiener Seelsorgertagung auf die Schwangerschaftsunterbrechung zu sprechen (Ehe und Familie S. 58 ff und 72 f). — Geradezu berühmt geworden ist der Freiburger Vortrag von Prof. Büchner „Der Eid des Hippokrates", der am Beispiel dieses Eides die Grundgesetze des ärztlichen Ethos herausstellt und im besondern die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens verteidigt. Berühmt geworden ist der Vortrag deshalb, weil er zu einer Zeit gehalten wurde, im Jahre 1941, da Mut dazu gehörte, sich vor aller Öffentlichkeit für den Wert des Lebens auch der unheilbar Kranken einzusetzen. — Der Theologe Algermissen betrachtet das Problem der Fruchtabtreibung mit den verschiedenen Indikationen mehr im Hinblick auf den Kampf um den § 218 des deutschen StGB und vom allgemein ethischen Standpunkt aus, bringt aber auch wertvolles Material aus der Stellungnahme der Mediziner.

All die besprochenen Schriften bieten dem Priester eine zuverlässige Unterlage für ernste Aussprachen in den heute so heiß umstrittenen Fragen und sind ihm eine willkommene Hilfe in seinen Bemühungen um die Wiederverchristlichung von Ehe und Familie.

J. Miller S. J.

P. Josef Linder S. J. †.

In der Nacht vom 15. auf den 16. Juli verschied in Innsbruck P. Josef Linder S. J., bis 1935 Ordinarius für Altes Testament und orientalische Sprachen. Mit ihm ist eine charakteristische Gestalt der hiesigen Theologischen Fakultät von uns gegangen. Geboren am 1. Oktober 1869 zu Bolstadt in Bayern als Sohn eines Lehrers, trat er, bereits Weltpriester, in die österreichische Provinz der Gesellschaft

Jesu ein und wurde nach Ergänzung seiner Studien und Erwerbung des Doktorates zuerst nach Sarajevo in Bosnien, dann nach Klagenfurt gesandt, um an den dortigen Priesterseminarien Altes Testament und orientalische Sprachen zu lehren. 1909 nach Innsbruck berufen wurde er 1910 zum ordentlichen Professor ernannt und trug hier bis zu seiner Versetzung in den Ruhestand durch mehr als 25 Jahre Altes Testament und orientalische Sprachen vor. Doch setzte er sich 1935 noch keineswegs zur Ruhe, sondern widmete seine Kräfte zunächst der Seelsorge und literarischen Arbeiten, lehrte auch noch einige Jahre an der theologischen Lehranstalt St. Georgen in Frankfurt am Main wiederum das Alte Testament. Schließlich fesselte ihn sein schweres Leiden immer mehr ans Krankenzimmer. So erwartete er, geistig frisch bis zuletzt, seinen Heimgang.

P. Linder war seit seiner Berufung nach Innsbruck ein unermüdlicher Mitarbeiter der ZkTh, vor allem durch zahllose Buchbesprechungen und Literaturberichte; aber auch eine Reihe größerer und kleinerer Arbeiten verdankt unsere Zeitschrift seiner Feder. Schon zuvor, während seiner Lehrtätigkeit in Klagenfurt, hatte er bei der dortigen Bücherbruderschaft seine volkstümliche „Geschichte des Alten Testamentes" veröffentlicht, die allerdings nicht über die Bücher des Moses hinauskam, jedoch vor allem von Priestern gern benützt wurde. Einen bleibenden Namen aber hat sich P. Linder gemacht durch die Neubearbeitung des Danielkommentars von Knabenbauer im Cursus Scripturae Sacrae (1939). Leider hat dieses beachtenswerte Werk im Getümmel des Krieges nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die es verdiente. Ein Isaiaskommentar in deutscher Sprache, das Werk seiner letzten Lebenstage, liegt im Manuskript fertig vor; hoffentlich kann es trotz der gegenwärtigen Schwierigkeiten gedruckt werden.

Die literarische Tätigkeit P. Linders fiel in ihren Anfängen noch in die Blütezeit des biblischen Rationalismus. Den Gefahren dieser Richtung begegnete P. Linder durch eine entschieden konservative Haltung, der er sein Leben lang treu blieb. Doch war er gesundem Fortschritt durchaus nicht abhold, wie besonders die völlig neu gearbeitete Einleitung zu seinem Danielkommentar zeigt. Seine zahlreichen Schüler werden ihm, so hoffen wir, ein dankbares Andenken bewahren. R. i. P.

H.

BÜCHEREINLAUF

Aristoteles, Tierkunde (Aristoteles, Lehrschriften, hrsg. von P. Gohlke VIII, 1). 8° (544 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 12.—.

Biggs A. G., O. S. B., Diego Gelmírez, first archbishop of Compostela. A dissertation... (Studies in mediaeval history. New Series XII). 8° (XL u. 398 S.) Washington 1949, The Catholic University of America Press.

Brandenstein B. v., Leben und Tod. Grundfragen der Existenz. 8° (179 S.) Bonn 1948, Bouvier.

Cinquanténaire, Le, de la Faculté de Droit canonique de Paris. Compte-rendu des solennités et des travaux. 8° (43 S.) Paris 1947, Recueil Sirey (22, Rue Soufflot).

Denis A., O. P., La révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean. 8° (76 S.) Liége 1948, La Pensée Catholique.

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 10. u. 11. Aufl. Bd. I. 8° (XII u. 371 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 12.—, geb. DM 13.50.

Eberle J., Die Bibel im Lichte der Weltliteratur I. Das Alte Testament. Hrsg. u. bearb. nach dem Tode des Verf. von *F. König*. 8° (XIX u. 320 S.) Wien 1949, Herder. Geb. S 37.20.

Eder K., Die Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555—1648). 8° (XVII u. 459 S.) Wien 1949, Herder. Lwd. S 56.—, sfr. 24.40.

Feckes K., Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius' XII. „Mystici Corporis Christi". 8° (246 S.) Köln 1949, Bachem. DM 6.60.

Flamme, Heilige. St. Gabrieler Jugendbücher. 3.: *Buol M. v.*, Gillis Hobelspäne. 4.: *Rubatscher M. V.*, Und sie folgten ihm... 5.: *Kramer A.*, Maria Regina. 8° (134, 140, 106 S.) Mödling b/Wien 1949, Missionsdruck. St. Gabriel. S 11.—, 12.—, 10.—.

Fuchs M., Ruf aus der Stille. Roman. 8° (158 S.) Mödling b/Wien 1949, Missionsdruck. St. Gabriel. S 14.70.

Galetto P., S. J., I Salmi e i Cantici del Breviario Romano. Traduzione italiana dai testi originali secondo la nuova versione latina. 8° (XXXVI u. 720 S.) Roma 1949, Pont. Istituto Bibl. L. 1400.

Hartmann W., Die Psalmen im Brevier. 1.: Einführung in das Psalmengebet. 2.: Psalmenspiegel zum Wochenpsalter. 12° (48 S., 32 S.) Feldkirch 1949, Quelle. S 1.80, S 1.65.

Janssen A., Leergang van algemeene Moralphilosophie. 2. Druck. 8° (354 S.) Leuven 1946, Universitas. Fr. 130.—.

Janssen A., Leergang van bijzondere moraalphilosophie. D. 1.: De louter zedelijke plichten. D. 2.: Naturrecht. Avl. 1. 2. 8° (144, 252, 284 S.) Leuven 1946/49, Universitas. Fr. 65.—, 90.—, 130.—.

Klug L., Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien. 11. Aufl. 8° (461 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 12.—.

Kuiters R., O. E. S. A., De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate secundum Aegidium Romanum (Bibliotheca Augustiniana Medii Aevi II/2). 4° (67 S.) Romae 1949, Typis Polygl. Vatic.

Maria. Etudes sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir S. J. Tome I. 8° (919 S.) Paris 1949, Beauchesne.

Meinertz M., Neue Funde zum Text des Neuen Testaments. Eine akademische Rede (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der

Westfäl. Landesuniversität 23). 8° (18 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM —.60.

Meyer H., Die Weltanschauung der Gegenwart. (X u. 371 S.) Paderborn 1949, Schöningh.

Miscellanea historiae pontificiae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pont. Universitate Gregoriana. Vol. 13. 14 (Collectionis N. 22—36; 37—47): Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa. Parte 1. 2. 8° (456, 560 S.) Romae 1948, Pont. Univ. Gregoriana.

Motzko A., P. Heinrich Giese. Ein Lebensbild nach den Aufzeichnungen seiner Freunde. 8°. Mit 10 Bildseiten. 8° (120 S.) Mödling bei Wien 1949, Missionsdruck. St. Gabriel. S 10.—.

Müller G., S. J., Lexicon Athanasianum. 4°. Lfg. 1, 2, 3. (je 160 Sp.) Berlin 1944/49, W. de Gruyter. Je Lfg. DM 30.—.

Nicolau M., S. J., Liturgia y ejercicios (S.-A. aus: Manresa 20/1948). 8° (42 S.) Granada 1948, Facultad Teológica.

Noldin H., S. J., Summa theologiae moralis. Complementum de poenis ecclesiasticis. Ed. 26., quam paravit *G. Heinzel S. J.* 8° (96 S.) Innsbruck 1949, Rauch. S 8.10.

Parsch P., Die liturgische Predigt. Wortverkündigung im Geiste der liturgischen Erneuerung 5.: Bildungswerte des Kirchenjahres. 8° (363 S.) Klosterneuburg 1949, Volksliturg. Apostolat. Geb. S 21.50.

Pirker, A. v., Zölibat. Novelle. 8° (82 S.) Mödling bei Wien 1949, Missionsdruck. St. Gabriel. S 6.60.

Roberts C. H.-Capelle B., An early euchologium. The Der-Balizeh Papyrus enlarged and reedited (Bibliothèque du Muséon 23). 8° (69 S., 6 pl.) Louvain 1949, Bureaux du Muséon (7, Mont Saint-Antoine).

Schlier H.-Warnach V., Die Kirche im Epheserbrief. Aufsätze (Beiträge zur Kontroverstheologie 1). 8° (114 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 4.80.

Soiron Th., O. F. M., Der sakramentale Mensch. Vom Sinn und Aufbau der Sakramente. 8° (100 S.) Freiburg 1949, Herder.

Stäger A., Sankt Gebhard. Ein Bildwerk von Alf. Stäger. gr. 8° (32 gez. Bl.) Bregenz 1949, Photoverl. Risch-Lau. S 15.—.

Texte, Kleine, zu Theologie und Seelsorge. Hrsg. von *K. Rudolf.* 6.: *Closen G. E.,* Die Hl. Schrift und das Beten des Christen. 9.: *Kosnetter J.,* Die Neuheit des Christentums. 8° (28, 37 S.) Wien 1949, Herder. S 2.60, S 4.—.

Thomas Aquinas, Opuscula omnia necnon opera minora. Ad fidem codicum restituit ac edidit *Joannes Perrier O. P.* 1.: Opuscula philosophica. 8° (XX u. 620 S.) Paris 1949, Lethielleux. Fr. 1300.—.

Technique et contemplation (Les Etudes Carmélitaines). 8° (145 S.) Bruges 1949, Desclée de Brouwer.

Trouble et lumière. (Les Etudes Carmélitaines). 8° (219 S.) Bruges 1949, Desclée de Brouwer.

Umberg J. B., S. J., Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. 2., verm. Aufl. 8° (152 S.) Innsbruck 1949, Rauch. Geb. S 18.60.

Waach H., Theresia von Avila. Leben und Werk. 8° (498 S.) Wien 1949, Herder. Geb. 39.40.

Winninghoff A., O. S. B.-Zenzen E., O. S. B., Choralmeßbuch für die Sonn- u. Feiertage. Im Auftrage der Benediktinerabtei St. Matthias-Trier hrsg. 8° (XVI u. 672 S.) Düsseldorf 1949, Schwann. DM 16.—.

CORPORA SANCTORUM

Eine Studie zu Mt 27, 52—53

Von Hermann Zeller S. J., Innsbruck

In den theologischen Erörterungen, die in den letzten Jahren um die Definierbarkeit der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel stattfanden, wurde nur selten Bezug genommen auf die Eschatologie, in deren Zusammenhang eine Aufnahme in die Verklärung zweifellos gehört. Aber diese Dinge wurden meist als „letzte" ganz an den Endpunkt der Geschichte gerückt und verloren ihren systematischen Platz in der Soteriologie und Gnadenlehre.

Es ist ein fundamentaler Satz des christlichen Dogmas, daß mit dem Vollbrachtsein des Erlösungsopfers das Heil der Endzeit objektiv da ist, und zwar vollständig entfaltet in der erhöhten Menschheit Jesu Christi, sakramental gebunden, ethisch bedingt und geschichtlich zerlegt in den lebendigen Gliedern seines mystischen Leibes.

Ein Übergreifen der in Christus anhebenden und für alle Erlösten bestimmten Daseinsweise des voll entbundenen Heils auf die Person seiner heiligen Mutter vor der *ἀποκατάστασις πάντων* bietet, von der grundsätzlichen Geschichtsüberlegenheit der Eschata aus gesehen, eigentlich keine Schwierigkeit. Es käme in der Bemühung um den Nachweis des Faktums bei der bekannten Schwäche des historischen Arguments[1] zunächst und vor allem darauf an, dessen theologische Sinnhaftigkeit zu zeigen, und dies nicht so sehr in Richtung auf „Privilegien" (ein Begriff, dessen Anwendung auf göttliches Handeln immer etwas Künstliches und Gezwungenes an sich hat), sondern eher umgekehrt in Richtung auf Zusammenhänge. Zur Herstellung solcher Zusammenhänge empfehlen sich vor allem bibeltheologische Überlegungen.

Hier bietet sich uns Mt 27, 52—53 an. Wir sehen in dem dort berichteten Ereignis einen Präzedenzfall, dessen Bedeutung in der Eschatologie nur wenig, in der Mariologie noch weniger beachtet wurde. Der Text besagt nämlich nicht weniger, als daß unmittelbar im Gefolge des auferstandenen Herrn schon Gerechte des Alten Bundes mit ihm zur Verklärung gelangen. Diese Deutung sicherzustellen, ist das Ziel der folgenden Studie.

I. DIE VORBEREITUNG

1. Im Matthäusevangelium

Der Evangelist Matthäus ist in seiner Darstellung des Lebens Jesu offenkundig von der Absicht geleitet, seinen aus dem Judentum kommenden Lesern Jesus als den Christus, den verheißenen

[1] Vgl. Berthold Altaner, Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.: Theol. Revue 44 (1948) 129 f.

und erwarteten Messias zu erweisen. Die ganze Anlage des Berichtes zielt darauf ab, und nachdrücklicher als in den anderen Evangelien finden wir hier den Hinweis auf die Erfüllung der im Volke lebendigen messianischen Hoffnungen. Teils werden Einzelzüge des Lebens Jesu vom Evangelisten mit prophetischen Worten in Verbindung gebracht[2], teils werden diesbezügliche Worte Jesu berichtet[3], teils werden in der Sache selbst liegende Rückverweise erkennbar gemacht[4].

In diesem Sinne werden auch einige Vorgänge berichtet, die den Tod Jesu am Kreuz begleiten und — wie wir sehen werden — messianisch-eschatologischen Charakter haben: die Verfinsterung der Sonne, das Zerreißen des Tempelvorhangs, wovon alle drei Synoptiker sprechen[5], das Erbeben der Erde, das Spalten der Felsen, die Eröffnung von Gräbern und die Auferstehung entschlafener Heiliger, was Mt allein bezeugt (27, 52—53).

Die Idee, daß in der Zeit des Messias, der ja das Endreich heraufführen wird, Tote auferstehen würden, ist dem Mt-Ev nicht fremd.

Da steht über dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu ein Wort des Isaias, das von der „letzten Zeit" sagt: „Das im Finstern sitzende Volk sah ein großes Licht; den im Land und Schatten des Todes Sitzenden ging ein Licht auf[6]." Gewiß ist eine Deutung dieser Worte auf die Heidenwelt möglich, insofern diese vom Licht der Israel geschenkten Gottesoffenbarung fern ist und einst in der Fülle der Zeiten daran Anteil erhalten soll. Das ist auch der nächste Sinn der Worte bei Isaias und Mt, wie der Zusammenhang zeigt. Aber das ist ein bereits angewandter Sinn, dem ein ursprünglicherer vorausliegt. Das Schattenland des Todes ist primär die Scheol, der unterirdische Warteort der Abgeschiedenen[7].

---

[2] Mt 1, 22: Is 7, 14 (Geburt aus der Jungfrau); Mt 2, 15: Os 11, 1 (Ägypten); Mt 2, 17: Jer 31, 15 (Klage); Mt 2, 23 (freie Verwendung von Is 11, 1); Mt 3, 3: Is 40, 3 (Wegbereitung); Mt 4, 14: Is 8, 23 (Erleuchtung derer im Todesschatten); Mt 8, 17: Is 53, 4 (Übernahme unserer Leiden); Mt 12, 17: Is 42, 1 (Art seines Auftretens); Mt 13, 35: Ps 78 (77), 2 (Gleichnisreden); Mt 21, 5: Zach 9, 9 (Einzug in Jerusalem); Mt 27, 9: Jer 32, 6 (Töpferacker); Mt 27, 35: Ps 22 (21), 19 (Verlosen der Kleider).

[3] Mt 11, 10: Mal 3, 1 (der Täufer); Mt 12, 39; 16, 4: Jon 2 (Jonas); Mt 13, 14: Is 6, 9 (Gleichnisreden); Mt 21, 42: Ps 118 (117), 22 (der Eckstein): Mt 26, 31: Zach 13, 7 (der geschlagene Hirt). Die „erfüllte Gerechtigkeit": Mt 3, 15; 5, 17. Die gleiche Wendung im Munde der Schriftgelehrten Mt 2, 6: Mich 5, 2 (Bethlehem).

[4] z. B. Mt 3, 17 und 17, 5: Is 42, 1 (Bestätigung durch den Vater); Mt 11, 5 und 15, 31 (Wirken im Sinne der allgemeinen messianischen Erwartung); Mt 17, 3 (Gespräch mit Moses und Elias); Mt 17, 12: Mal 3, 23 (Elias); Mt 26, 54. 56 (Leiden); Mt 27, 46: Ps 22 (21), 2 (Verlassenheit); Mt 26, 64: Dan 7, 13 (Wiederkunft).

[5] Mt 27, 51; Mk 15, 38; Lk 23, 45.

[6] Is 9, 1 in der Textform von Mt 4, 16.

[7] Job 10, 21—22. Vgl. Job 3, 5; 17, 13; Ps 49 (48), 20; 88 (87); 143 (142), 3; Pred 11, 8; Weish 17, 20; Is 59, 10; Jer 13, 16; Klg 3, 6. Zuweilen tritt der

Dorthin fällt in den Tagen des Messias Licht. Lichteinbruch ins Schattenreich heißt aber nicht weniger als Aufhebung dieses Reiches, Lösung der Bande des Todes, Auferstehung.

Die erstmalig mit der Predigt des nahenden Himmelreiches beauftragten Apostel sollten unter anderen „Zeichen" auch „Tote erwecken". Dies hat offenbar nicht nur den apologetischen Sinn eines beliebig gewählten Machterweises, sondern ist auch seinem Inhalt nach messianisch und eschatologisch bestimmt. Totenerweckung gehört für das allgemeine Bewußtsein zu den Ereignissen, unter denen die Endzeit anbricht. Darum erwähnt sie Jesus auch unter den Zeichen, die den fragenden Johannesjüngern die Ankunft dessen zeigen, „der da kommen soll"[8].

Daß im Volk die Erwartung der Totenerweckung, zumindest der großen Gestalten der Vorzeit, lebendig geblieben war, zeigt die Antwort der Apostel auf die Frage Jesu, für wen ihn die Leute hielten: „Die einen für Johannes den Täufer, die andern für Elias, andere wieder für Jeremias oder sonst einen der Propheten." Herodes neigte dazu, in Jesus den wiedererstandenen Täufer zu sehen[9].

Die erwartete Wiederkunft des Elias scheidet hier aus, da dieser im Glauben des Volkes als entrückt, nicht als verstorben galt und daher nicht aufzuerstehen, sondern nur zu erscheinen, zu kommen hatte[10]. Ebenso können wir hier das Erscheinen von Moses und Elias an der Seite des verklärten Herrn auf dem Tabor übergehen. Immerhin bestätigen diese Stellen die Erwartung, daß die Großen der Vorzeit als Lebendige am messianischen Reich teilnehmen werden.

Schließlich soll noch die Furcht der Pharisäer, der Gekreuzigte könnte auferstehen, erwähnt werden (27, 62 f). Diese Furcht dürfte wohl tiefere Gründe haben als nur das Wissen um die Voraussagen Jesu. Sie waren ja gewohnt, selbst seinen klarsten Selbstaussagen zu widerstehen. Es war die sachliche Konvergenz der messianischen „Zeichen" selbst, die sie uneingestandenerweise beunruhigte. Noch standen viele unter dem Eindruck der Erweckung des Lazarus. Sollten seine Jünger nicht den Versuch

---

Ausdruck auch in einem weiteren Sinn als Bild großer Bedrängnis (z. B. Ps 88 [87]) oder der Gefangenschaft auf (z. B. Ps 107 [106], 10—16). Die Beliebtheit des allegorischen Gebrauchs ist kein Einwand gegen den ursprünglichen Wortsinn, im Gegenteil, sie baut darauf auf. Ein Vergleich spricht erst, wenn die Vergleichsmittel bekannt sind.

[8] Mt 10, 8; 11, 5.

[9] Mt 16, 14. Deutlicher noch Lk 9, 8 und 9, 19: „Einige sagten von ihm (Jesus): Johannes ist von den Toten auferstanden; einige: Elias ist erschienen; andere: einer der alten Propheten ist auferstanden." Schon beim Auftreten des Täufers wurden solche Vermutungen laut: Jo 1, 21. Die Bemerkung des Herodes Mt 14, 2 zeigt seine Unwissenheit (war doch Jesus schon zu Lebzeiten des Täufers öffentlich hervorgetreten), ist aber psychologisch verständlich: das verklemmte Gewissen des Mörders führte zu einem „Johanneskomplex".

[10] Mt 11, 14; 17, 10; 27, 47 : Mal 3, 23. — Lk 9, 8.

machen, das letzte und entscheidende Zeichen der Totenerweckung seiner selbst und etwa noch anderer glaubhaft zu machen? Wäre diese unerwartete Wendung, nicht eben deshalb „schlimmer" gewesen, weil sie an eine Erwartung anknüpfte?

Die Verse 27, 52—53 stehen also durchaus im Zusammenhang des ersten Evangeliums. Was aber hier nur in spärlichen Andeutungen sichtbar wird, das zeigt sich deutlicher, wenn wir weiter ausgreifen und die diesbezüglichen Erwartungen des zeitgenössischen Judentums heranziehen. Deren Erfüllung, soweit sie offenbarungsbegründet waren, darzutun, war ja der Leitgedanke des Mt-Ev.

2. *Im Alten Testament*

Diese Erwartungen stehen auf dem Fundament der allgemeinen spätjüdischen Auferstehungshoffnung. Da diese bereits ausführliche Darstellungen gefunden hat[11], rufen wir hier nur einige Schritte ihrer Entwicklung in Erinnerung. Dabei ist von vornherein bemerkenswert, wie diese Hoffnung sich in aller Deutlichkeit vom hellenistischen Unsterblichkeitsglauben abhebt[12] und durchaus religiös formuliert wird; ein spiritualistischer oder naturalistischer Heilsbegriff liegt der Offenbarungsreligion fern.

Eine erste Andeutung findet sich in der alten Ausdrucksweise, daß der sterbende Israelit „zu seinen Vätern versammelt" werde[13]. So dunkel und unbestimmt auch die Vorstellung von dieser „Versammlung der Väter" sein mochte, sie schuf doch, insofern sie sich dem einfachen Ausgelöschtwerden widersetzte, wenigstens Raum für eine Hoffnung auf Teilnahme an der Sinnhaftigkeit, die Jahve etwa mit der nicht ausgelöschten Existenz der Väter verbinden würde. Schon der im religiösen Bewußtsein Israels immer lebendige Gottesgedanke reichte aus, um dem Begriff des Heils überempirische Dimensionen zu geben.

So wird das Vertrauen in die überragende Macht Jahves auch bald mit der Erfahrung der Todesmacht konfrontiert. Das Ergeb-

---

[11] Man vgl. etwa Friedrich Nötscher, Altoriental. und atl. Auferstehungsglaube, Würzburg 1926; Strack-Billerbeck, Komm. z. NT IV/2 (Exkurs S. 1166 f), München 1928; Paul Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter, Tübingen 1934; Joseph Bonsirven. Le Judaisme palestinien au temps de J. Chr., I, Paris 1934; Paul Heinisch, Theologie des AT, Bonn 1940; C. V. Pilcher, The Hereafter in Jewish and Christian Thought with special reference to the doctrine of the Resurrection (Moorhouse Lectures 1938), London 1940; Edmund Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, London 1946.

[12] Im hellenisierten Judentum Alexandriens fließen freilich die zwei Vorstellungskreise ineinander. Philo, das slav. Henochbuch, das 4. Makkabäerbuch, das Buch der Jubiläen, die Oracula Sibyllina usw. zeigen dies deutlich.

[13] Gen 15, 15; 25, 8. 17; 35, 29; 49, 29. 33. — Num 20, 24; 27, 13. — Dt 31, 16; 32, 50 usw. Die Formel sagt sicher mehr als: Das Todeslos mit den Vätern gemeinsam haben.

nis ist die häufig wiederkehrende Formel: „Gott ist's, der tötet und lebendig macht, der ins Totenreich führt und wieder heraufbringt"[14]. Der Sinn der Formel ist teils offenbarend, teils bekennend. Wie schwer es unter Umständen für den atl. Menschen werden konnte, sich zu solchem Bekenntnis durchzuringen, zeigen das Buch Job und einige Psalmen. Zunächst stand eben doch das Erlebnis der unerbittlichen Unwiderruflichkeit des Todes vor Augen, des „Weges ohne Wiederkehr"[15]. Anderseits bilden die diesbezüglichen Aussagen nicht eine historisch frühere „Theorie" einer völlig abseitigen und unabänderlichen Scheol, sondern den dialektischen Pol im Ringen um das Problem des Todes, dem gleich ursprüngliche Vertrauensaussagen gegenüberstehen[16].

In der Verkündigung der Propheten tritt die „künftige Welt" der „Tage des Messias" auch mit dem Heilsgut der Auferstehung der Toten und der Auflösung der Scheol deutlicher ins Blickfeld. Hier liegen die geistigen Wurzeln der in der nachexilischen Zeit wachsenden Stärke der Auferstehungshoffnung. Als Frucht des Exils selbst waren die leidgeweckten Kräfte der religiösen und nationalen Restauration sicher von größerem Einfluß als die dürftigen Anregungen, die der Parsismus bieten mochte[17].

---

[14] Dt 32, 39; 1 Sam 2, 6; Tob 13, 2. — Vgl. 4 Kön 5, 7; Am 9, 2; Ps 139 (138), 8; 22 (21), 29; Weish 16, 13—14. Die ersten drei Stellen stehen im Zusammenhang hymnischer Rede. Diese ist im AT bekanntlich äußerst konservativ in Stil und Wortwahl. Doch das mindert nicht ihren Aussagewert. Man gibt der Formel zu wenig Gewicht, wenn man aus theoretischen Vorbehalten (wie z. B. Strack-Billerbeck, Komm. z. NT, IV, S. 1016) darin nur die Möglichkeit einer Bewahrung vor der Unterwelt (im Sinne von Ps 16 [15], 10; 30 [29], 4; 33 [32], 19; Spr 13, 14; 14, 27; 15, 24; 23, 14; Am 13, 14), nicht einer Befreiung aus ihr ausgedrückt findet. Zwei Parallelen in den Amarnabriefen (Kudtzon 169, 7—9: „Du gibst mir Leben und du gibst mir Tod, auf dein Antlitz schaue ich", und 264, 15—19: „Ob wir aufsteigen gen Himmel, ob wir niederfahren zur Unterwelt, in deinen Händen ist unser Haupt") beweisen die Möglichkeit einer formalen Herkunft von frühkananäischen (Franz Böhl, Theol. Lit.-Blatt 35 [1914] 337 f) bzw. ägyptischen (Albrecht Alt, ZDMG 86 [1933] 33 f) Devotionsformeln.

[15] Job 7, 7—10. 21; 10, 21; 14, 1 f; 16, 22; 17, 15. — Ps 39 (38), 14; 49 (48), 11—15; 89 (88), 49; 90 (89), 5—12; 103 (102), 14—16. — Pred 3, 19; 9, 6; 12, 5. — Is 26, 14.

[16] Gen 49, 18. — 2 Sam 14, 14. — Job 12, 22 (19, 25 f bleibt wegen textlicher Unklarheit am besten beiseite); 26, 6. — Ps 17*(16), 15; 27 (26), 13; 49 (48), 16; 73 (72), 24; 116 (114), 9. — Wir können daher die Meinung Josef Krolls (Gott und Hölle, Leipzig 1932, S. 316 f) nicht teilen, wonach der Gedanke an eine Überwindung der Scheol „unjüdisch" und nur eine Pathosformel babylonischen Ursprungs sei.

[17] Ernst Sellin sagt mit Recht: „Dieser Glaube (an die Auferstehung, speziell der Gerechten) ist kein etwa zufällig aus Persien-Babylonien in die jüdische Gedankenwelt hineingewehtes Akzidens..., er ist das folgerichtige und notwendige Schlußglied der ganzen Kette der atl. Erwartung von der künftigen Gottesherrschaft" (Theologie des AT², Leipzig 1936, S. 142). Gerade die himmlisch-irdische Gemischtheit der jüdischen Reichserwartung machte die Auferstehung notwendig.

Überlegen zeigt sich bei Isaias die Macht und der Heilswille Gottes, die Verheißung unvergänglichen Lebens: „Verschlingen wird er den Tod für immer!" Denen, die „im Todesschatten sitzen", wird einst Licht und Freiheit geschenkt: „Die Toten leben, Leichname stehen wieder auf. Wacht auf und jubelt, die ihr im Staube ruht!... Die Erde gibt die Schatten heraus... Die Erde bedeckt nicht länger die auf ihr Erschlagenen[18]."

Im Anschluß an Ezechiels Vision von der Belebung der Totengebeine wird dem ganzen Volke künftige Auferstehung verheißen, und zwar (dies läßt bereits ntl. Gedanken anklingen) durch den lebenspendenden Geist Gottes und als ein Zeichen, das ihn als Herrn erweist. „Ihr werdet erkennen, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern herausführe[19]."

Eine andere Vision Ezechiels, die später in der Johannesapokalypse wiederkehrt (22, 1—2), schaut den endzeitlichen Sieg über den Tod im Bild des lebenspendenden Wasserstroms, der unter dem Heiligtum entspringt:

> „Alle Lebewesen — was sich nur regt — werden überall, wohin der Fluß kommt, aufleben. Dann wird es sehr viele Fische geben. Denn wenn dieses Wasser dorthin kommt, wird das tote Meer gesunden und alles aufleben, wohin der Fluß gelangt. An beiden Ufern des Flusses werden allerlei Bäume mit eßbaren Früchten wachsen, deren Laub nicht verwelkt und deren Früchte nicht abnehmen..., denn das Wasser, das sie tränkt, kommt vom Heiligtum her" (47, 9. 12).

Es ist lange Zeit in die Ideenwelt der Propheten hineingelesen worden, was erst einer späteren Stufe der Offenbarung angehört. Man nahm wörtliche Anklänge zu schnell für sachliche Übereinstimmung. Immerhin ist dieser Fehler nicht so groß wie der entgegengesetzte Fehler der liberalen Kritik, die grundsätzlich nur das in den Hl. Schriften anerkannte, was historisch und psychologisch aus der Umwelt ableitbar war. Das kommt einer Leugnung der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt gleich. Eine Theologie des AT unterscheidet sich aber wesentlich von bloßer Literaturgeschichte. Was aus literarischen Motiven allein nicht erklärt werden kann, rechtfertigt sich unter Umständen aus einem Zusammenhang, aus dem diese Schriften erst in ihrem Wesen erkannt werden, aus der Teleologie der Inspiration. Man hat es nicht nötig, den Hagiographen der Frühzeit eine subjektiv geklärte Auferstehungshoffnung zuzuschreiben; ihre Worte sind mehr als ihre Worte. Sie sind Träger einer objektiven Konvergenz auf einen später zu enthüllenden Punkt. Dem theologischen Be-

[18] Is 9, 1; 25, 8; 26, 19. 21; 35, 10; 42, 7; 44, 23. Vgl. Os 6, 3; 13, 14. Die eschatologische Bedeutung ist hier noch teilweise in die historische verhüllt. Dazu Franz König, ZkTh 70 (1948) 94 f.

[19] Ezech 37, 1 f. 37, 13. Wir übergehen 34, 23 f und 37, 24 f, da die Erweckung des „Knechtes David" nicht die historische Person Davids, sondern den „Sproß Davids", den König der Endzeit betrifft, wie ihn auch die ntl. Zeit verstand (etwa Mt 22, 42).

urteiler des AT ist die geistige Einheit dieses Prozesses sichtbar, und er versteht von daher auch literarische Phänomene, wie etwa, daß Anspielungen, Bilder und Analogien der Auferstehung früher auftreten als ihr klarer Begriff, oder eine dem Verständnis der Zeitgenossen meist vorausgehende, wachsende Schärfe des Ausdrucks, oder die Tatsache, daß keiner der früh formulierten Sätze je später zurückzunehmen ist, sondern weiterentwickelt werden kann. Mit dieser Einschränkung, aber auch mit dieser Anerkennung sprechen wir von prophetischer Auferstehungshoffnung. Wir wissen uns darin einig mit der Grundabsicht der Offenbarung, denn Jesus selbst hat wiederholt und mit aller Bestimmtheit gesagt, daß die atl. Prophetie zumindest in bezug auf seine Person Passion und Auferstehung vorbedeutet habe[20].

Von größtem Einfluß auf die jüdische Eschatologie waren die im Buche Daniel niedergelegten Gedanken und Bilder. Wir finden sie zum großen Teil im NT (speziell der Johannesapokalypse) wieder. Für die Endzeit wird hier eine Auferstehung Guter und Böser verheißen, also nicht nur eine Auferstehung der Gerechten, von der wegen der engen Verknüpfung von Auferstehung und Heil im allgemeinen Sprachgebrauch meist die Rede ist. Anderseits läßt der Ausdruck „viele" uns über den Umfang der Auferstehung noch im Ungewissen: „Viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zu Schmach und ewiger Schande[21]."

Das Buch Tobias und das 2. Makkabäerbuch zeigen, wie die Hoffnung auf Auferstehung (immer im Sinn eines ganzmenschlichen Heilsguts) das Glaubensbewußtsein des späteren Judentums durchdrungen hat. „Wir erwarten das Leben, das Gott denen geben wird, die in ihrer Treue von ihm nicht ablassen." So dürfen wir in der Sorgfalt, mit der Tobias seine toten Stammesgenossen bestattete, eine Ehrfurcht vor dem menschlichen Leib sehen, die auch ohne ausdrückliche Nennung des Motivs vom Gedanken an die Auferstehung getragen ist[22]. Die makkabäische Mutter und ihre sieben Söhne schöpfen aus der Auferstehungshoffnung die Kraft zum Martyrium. Gott, der den Menschen geheimnisvoll bildete, hat auch die Macht, ihm nach dem Tod Leib und Leben wiederzugeben.

---

[20] Lk 18, 31; 24, 25. 44—46; Jo 2, 22; 20, 9. Während die Apostel vor der Geistsendung noch ratlos „miteinander berieten, was das Auferstehen (des Messias) von den Toten sei" (Mk 9, 10), verkünden sie nachher seine Auferstehung „gemäß der Schrift" (Apg 2, 31 = 13, 34; 17, 3; 1 Kor 15, 4), welche Ausdrucksweise die Urkirche in ihr Symbolum aufnahm. Hinweise auf die Schriftgemäßheit auch der allgemeinen Auferstehung fehlen nicht: Mt 22, 29 par.; Lk 21, 22; Apg 24, 14; Röm 15, 4; 1 Kor 15, 54.

[21] Dan 12, 2. — Leonhard Atzbergers (Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung, Freiburg 1890, S. 91/2) universale Deutung der „Vielen" (= alle, weil nicht restriktiv, sondern elativ gemeint) scheitert daran, daß *rabim* hier nicht wie Is 53, 12 (vgl. Röm 5, 15) mit dem bestimmten Artikel versehen ist. — Daniels eigene Auferstehung wird 12, 13 in Aussicht gestellt.

[22] Tob (Vulg) 1, 20 usw.; 2, 18; 12, 9; 13, 2.

„Tröstlich ist es, durch Menschen das Leben zu verlieren, wenn man die gottgeschenkte Hoffnung auf eine Auferstehung hegen darf!" Die gleiche Überzeugung beseelte den greisen Razias und bewog Judas Makkabäus, für die Gefallenen ein Sündopfer darbringen zu lassen, „weil er an die Auferstehung dachte"[23].

Werfen wir noch einen Blick auf das 2. Kap. des Buches der Weisheit. Der Dialog der Gottlosen und Frommen geht bezeichnenderweise um das Thema eines „Retters aus dem Totenreich". Die Opposition wird mit dem Wort eingeführt: „Kurz und mühsam ist unser Leben. Kein Heilmittel gibts beim Ende des Menschen. Von einem Retter aus dem Totenreich hat man noch niemals gehört" (2, 1). Die Antwort: „So denken sie; doch sie täuschen sich, denn ihre Bosheit hat sie verblendet. Gottes Geheimnisse erkennen sie nicht ..., denn Gott schuf den Menschen zu unvergänglichem Sein (*ἐπ' ἀφθαρσίᾳ*) und machte ihn zu des eigenen Wesens Abbild. Doch durch des Teufels Neid kam der Tod in die Welt, und die ihm gehören, erleiden ihn" (21—24).

Man kann die *ἀφθαρσία*-Hoffnung nicht einfach damit abtun, daß sie auf einem Einbruch hellenistischen Gedankenguts beruhe. Denn ist auch die formale Prägung des Ausdrucks griechisch und der Gedankenanstoß zeitbedingt, so steht er doch nicht unvorbereitet da. Der Sache nach war *ἀφθαρσία* schon längst der Konvergenzpunkt aller Hoffnungen. Und diese waren von vornherein geborgen in einer religiösen Gesamtauffassung des Lebenssinns (z. B. Kap. 3—5 die unhellenistische Verbindung mit dem Vergeltungsgedanken!), in der ungeschmälert Transzendenz und Immanenz Gottes sowie Urbestimmung und Sündendekadenz des Menschen zu Worte kommen. So kann der *ἀφθαρσία*-Begriff auch einen Höhepunkt ntl. Eschatologie bezeichnen: die *ἀφθαρσία* Jesu Christi und derer, die ihn lieben[24].

3. *In alttestamentlichen Apokryphen*

Die geistige Umwelt des ersten Evangeliums ist nicht nur von den biblischen Schriften im strengen Sinn[25] geformt worden. Wenn diese wegen ihres Ansehens auch von tieferer Wirkung waren („ihr forscht in den Schriften, weil ihr glaubt, in ihnen das ewige Leben zu haben", Jo 5, 39), so können die außerbibli-

[23] 2 Makk 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36; 12, 43—45; 14, 46.

[24] Eph 6, 24. — Vgl. Röm 2, 7; 1 Kor 9, 25; 15, 42. 50—54; 2 Tim 1, 10; 1 Pt 1, 4. 23; 3, 4. — Zu weiteren Andeutungen der Auferstehungshoffnung im Buch der Weisheit vgl. Rodolphe Schütz, Les Idées Eschatologiques du Livre de la Sagesse, Paris 1935 (Le problème de la résurrection: S. 187 bis 195) und Hermann Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches (Atl. Abh. XIII/4), Münster 1938 (Die Auferstehung: S. 32—38).

[25] Obwohl vor der Synode von Jamnia (um 100 n. Chr.) von einem „Kanon" im eigentlichen Sinn nicht die Rede ist, steht die apokryphe Literatur im allgemeinen doch unverkennbar außerhalb der im NT mit *αἱ γραφαί* bezeichneten Schriften. Vgl. Hudal-Ziegler-Sauer, Kurze Einleitung in die hl. Bücher des AT[8], Graz—Wien 1948, S. 17 f.

schen Schriften doch zumindest als ein Spiegel dienen, in dem das erscheint, was tatsächlich im Vorstellungsraum des Volkes (oder der betr. engeren Kreise) vorhanden war[26].

Eine allgemeine Bemerkung ist vorauszuschicken. Die vorchristliche Prophetie brachte es nicht zu einer genaueren zeitlichen und inhaltlichen Differenzierung ihrer Eschatologie. Einmal deswegen, weil das Heil ja noch eine echt geschichtliche, aus zweiseitiger Freiheit erwachsende Größe war. Dann aber auch, weil die verschiedenen Phasen in der Perspektive des Propheten leicht in einem einzigen Bilde zusammengeschaut werden. Diese Unschärfe ist sogar von Gott beabsichtigt, weil sie über alle historische Ungenauigkeit hinaus eine wesentliche Einheit verkündet. Die Abweichung betrifft lediglich die an sich belanglose empirische Erscheinungsweise, die nicht dazu verleiten darf, die innere Einheit der Endzeit und ihrer Heilsgüter auseinanderzureißen. Darin hat die jüdische Erwartung eher das Richtige getroffen als eine eschatologiefremde christliche Theologie.

Freilich haben wir erst durch Christus die konkrete Art der Eschata kennengelernt; daß sich nämlich auch in der Endzeit noch ein wahrer Zeitcharakter findet, daß sie also nicht ein Endpunkt, sondern der Prozeß einer Vollendung ist. Die Paradoxie dieses Prozesses ist das Ineinander von Vorläufigkeit und Endgültigkeit, von Hoffnung und Besitz. Die Heilsgüter können im NT ebensogut im Präsens wie im Futur ausgesagt werden. Es war vor dem Tode Christi nicht zu erkennen, daß die messianische Zeit, obwohl sie qualitativ Endzeit war, nicht einfach den gesamten Umfang der endzeitlichen Erwartung ausfüllte, sondern noch einer weiteren Vollendung Raum gab und somit das Erscheinungsbild der Erlösung ganz erheblich von diesen Erwartungen abstechen ließ. Das Ende ist als ein Anfang gekommen, jedoch nicht so, daß dieser Anfang das Ende erst herbeiführen mußte, sondern zum bereiteten, aber verhüllten Ende im Glauben oder Unglauben Stellung zu nehmen hatte.

Wenn daher in den vorchristlichen Zeugnissen der jüdischen Auferstehungshoffnung die messianische und die eschatologische Zeit zusammenfallen, so ist damit einerseits die grundsätzliche und übergeschichtliche Einheit der Eschata vorbedeutet, anderseits doch nichts gegen eine Differenzierung, ein ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι (1 Kor 15, 23), der Auferstehung gesagt. Es ist das Ganze gemeint, das dann tatsächlich in der Auferstehung Christi seinen Beginn und in der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag seinen Abschluß hat.

Innerhalb des Judentums hat erst die politische Erschütterung durch die Zerstörung Jerusalems i. J. 70 n. Chr. die rabbinische Theologie zu Reflexionen veranlaßt, die zur Unterscheidung ver-

[26] Eine gute Orientierung, vor allem zur Abgrenzung gegen das NT. bietet Florian Schlagenhaufen, Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs"erwartung: ZkTh 51 (1927) 370 ff. 473 ff.

schiedener Heilsperioden („die gegenwärtige Weltzeit — die Tage des Messias — die künftige Weltzeit") führten und Auferstehung und Gericht den Auftakt der letzten Periode bilden ließen[27].

In den atl. Apokryphen nimmt der Auferstehungsgedanke einen undiskutierbar festen Platz ein; Belege dafür erübrigen sich[28]. Wir wählen nur Texte aus, die von der Auferstehung so sprechen, daß man sie als Erwartungsgrundlage für das bezeichnen kann, was Mt 27, 52—53 geschah. In der Mt unmittelbar voraufgehenden Zeit dachte man sich die Aufrichtung des messianischen Reiches von der Auferstehung „Heiliger" begleitet.

Wir beginnen mit dem äthiopisch überlieferten Henochbuch, das eine sehr alte und verbreitete Tradition wiedergibt. Seine ältesten Schichten gehen bis an den Anfang des 2. vorchristlichen Jahrhunderts zurück. Als Ganzes entstand es wohl um d. J. 70 v. Chr. unter manchen essenischen Beigaben. Eine Auferstehung von „Gerechten, Auserwählten" wird erwähnt im sog. Spruchbuch der Bilderreden (c. 37—71) und Erbauungsbuch (c. 91—105)[29].

Die messianische Zeit und die Heilsvollendung fallen zusammen (45, 4—5). Die Endzeit beginnt mit dem Erscheinen des Messias, des „Auserwählten", in dem „der Geist wohnt" (49, 2—3). Dann erscheinen auch hervorragende (bes. durch das Martyrium ausgezeichnete) Männer der Vorzeit: „In jenen Tagen gibt die Erde ihr Anvertrautes zurück, ebenso die Unterwelt das Empfangene und die Hölle ihre Schuld. Er (der Messias) wird die Gerechten und Heiligen unter ihnen auswählen, denn der Tag ihrer Erlösung naht" (51, 1—2). „Die Gerechten werden von ihrem Schlaf auferstehen" (91, 10; 92, 3). Henoch sieht in den Händen der Engel lange Meßschnüre; auf seine Frage nach deren Zweck erhält er die Antwort: „Diese Maße offenbaren alle Geheimnisse der Erdentiefe, sowohl die in der Wüste Umgekommenen (Toten) als die von den Fischen des Meeres Verschlungenen, damit sie wiederkehren und feststehen am Tag der Auserwählten" (61, 5)[30]. „Die Gerechten und Auserwählten stehen aus der Erde auf und hören auf, den Blick zu senken. Sie werden mit den Gewändern der Herrlichkeit bekleidet, und dies sind die Kleider des Lebens vom Herrn der Geister" (62, 15—16). Auch in der Hirtenvision Henochs kommen die Umgebrachten und Zerstreuten Israels zusammen in das „neue Haus", das die Züge des eschatologischen Jerusalem trägt (90, 33). Ihr glückliches ewiges Los wird 58, 1—6 geschildert[31].

Die sog. „Testamente der 12 Patriarchen" gehören dem ersten Jahrhundert v. Chr. an. Darin werden den sterbenden

[27] Vgl. Strack-Billerbeck, Komm. z. NT, IV, 799f (29. Exkurs).

[28] Außer der Anm. 11 genannten Literatur: Heinrich Molitor, Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus (Ntl. Abh. XVI/1), Münster 1933, S. 101f (der Auferstehungsglaube im Spätjudentum).

[29] Die Übersetzung dieses und der folgenden apokryphen Bücher hält sich an Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.

[30] Georg Beer übersetzt den letzten Satzteil: „und sich stützen auf den Tag des Auserwählten". Bei Emil Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des AT II, Tübingen 1900, S. 270. Diese (in unserem Zusammenhang brauchbarere) Übersetzung wird allgemein bevorzugt.

[31] Das slavische (ursprünglich griechische) Henochbuch, ein jüngeres Werk, spricht nicht von der Auferstehung.

Patriarchen Lebensrückblicke (teilweise als Schuldbekenntnis), Lebenslehren und Mahnungen an die Söhne, messianische Hoffnungen in den Mund gelegt. Dabei spielt die Auferstehung eine nicht zu übersehende Rolle:

Wenn der Messias kommt, „macht er selbst des Paradieses Tore auf, entfernt das Schwert, das gegen Adam drohte, und gibt den Heiligen vom Lebensbaum zu essen" (Levi 18, 10—11). „Dann steh ich mit Frohlocken auf!" (Simeon 6, 7. Vgl. Zabulon 10, 2). Zur Heilszeit bekämpft der Herr selbst den „Beliar". „Er nimmt ihm die Gefangenen ab (der Heiligen Seelen), bekehrt zum Herrn die unfolgsamen Herzen, gibt ewigen Frieden denen, die ihn rufen. In Eden ruhen die Heiligen und die Gerechten jubeln ob Jerusalem, dem neuen" (Dan 5, 11—12).

Wichtig ist die Überzeugung vom Vorrang der Väter: zu Beginn der messian. Zeit, „wenn der Herr sein Heil den Heiden allen offenbart", nehmen zuerst Henoch, Noe, Sem und Abraham, Isaak, Jakob an der Heilsgemeinde teil, dann die 12 Patriarchen. Nach einer gewissen Zeit erst tritt das Reich in sein letztes Stadium mit der allgemeinen Auferstehung und dem Gericht, wobei wiederum Israel vor den Heiden an der Reihe ist (Benjamin 10, 5—8. Vgl. Juda 24, 6—25, 1. Levi 18, 14).

Den gleichen Gedanken, nur mit der Wendung vom Patriarchen zum Martyrer, spricht die etwa gleichzeitige (doch stärker christlich überarbeitete) Eliasapokalypse aus: wohl werden auch jene Gerechten, die aus Schwäche dem Martyrium ausgewichen sind, „auferstehen ..., doch nicht im Reiche des Gesalbten wie die, die ausgeharrt. Von diesen spricht der Herr: Ich lasse sie zu meiner Rechten sitzen. Vor andern werden sie begnadet werden" (37, 2—3).

In der Mosesapokalypse (= Bios Adam; zwischen 19 und 70 n. Chr.) wird Adam die Zusicherung seiner Auferstehung gegeben, und zwar im Rahmen der allgemeinen Auferstehung: „In den letzten Zeiten ... erhebt sich alles Fleisch von Adam bis zu jenem großen Tag, sie alle, die ein heilig Volk sein werden, und ihnen wird die Paradieseswonne voll geschenkt" (13). „Ich will am letzten Tag dich auferwecken ... mit allen Menschen, die aus dir entstammen" (41). Kap. 28 wird die Auferstehung an sittliche Bedingungen geknüpft.

Das 4. Esdrasbuch war die populärste der jüdischen Apokalypsen. Ist sie auch erst nach 70 n. Chr. entstanden, so bewegt sie sich doch in uralten Vorstellungskreisen. Die Unterwelt erwartet wie „eine Gebärende" (2 [4], 42) den Tag des Heils; „die Gerechten in ihren Kammern fragen: wie lange sollen wir hier bleiben?" (ebd. 35). Neben der allgemeinen Auferstehungslehre (z. B. 5 [7], 31—32) interessiert uns die mehrmalige Erwähnung von „Genossen" des Messias (11 [13], 52). Wenn man „das Heil erblickt", wird man nicht nur den Messias sehen und etwa das Gefolge seiner heiligen Engel[32], „dann schaut man jene

[32] Diese sind seine Begleitung gemäß der häufig gebrauchten Formel: *cum sanctis suis*. Dt 33, 2; Ps 110 (109), 3 (LXX A); Zach 14, 5; Henoch 1, 9; Mt 16, 27 par.; 25, 31; 1 Thess 3, 13; Jud 14. — Zum Ganzen vgl. Joseph Keulers, Die eschatol. Lehre des 4. Esrabuches (Bibl. Stud. XX/2—3), Freiburg 1922.

Männer, die einst hinweggenommen wurden" (Henoch und Elias, 4 [6], 26). „Es offenbart sich ... der Messias samt denen, die da bei ihm sind" (5 [7], 28). Auch Esdras wird darunter sein: „Du wirst fürderhin bei meinem Sohn und deinesgleichen weilen" (12 [14], 9). Die Art der Zugesellung der zuvor „Entrückten" ist hier natürlich nicht die Auferstehung, und die Art ihrer Herrschaft mit dem Messias ist chiliastisch gemeint und endet mit dem Tode aller vor der Aufrichtung des Endreiches, aber der Gedanke, daß eine Schar von Gerechten in der eschatologischen Repräsentation des Heils dem Messias beigegeben wird, ist festzuhalten. Er wird nicht mehr aus der Erwartung des Volkes verschwinden und in der tatsächlichen Ordnung der Erlösung eine überraschende Verwirklichung finden: im engeren Sinn bei den Auferstandenen Mt 27, 52—53, wie wir zeigen werden, im weiteren Umfang durch die Einbeziehung aller Erlösten in die Einheit des mystischen Leibes des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" (Röm 8, 29), der bei seiner Wiederkunft „in seinen Heiligen verherrlicht" (2 Thess 1, 10) sein wird.

Demselben Gedanken der Zugesellung von Genossen begegnen wir in der syrischen Baruchapokalypse, die in Abhängigkeit von 4 Esdr (z. B. von 5 [7], 32) etwas später zusammengestellt wurde. Dort kehrt der Messias nach seiner irdischen Zeit in seine himmlische Herrlichkeit zurück. In diesem Augenblick steht eine Anzahl von Toten auf und gibt sich zu erkennen, worauf allgemeine Auferstehung und Gericht das Ende herbeiführen. Wir zitieren zwei inhaltlich ähnliche Stellen:

> „Vollendet sich die Zeit des gegenwärtigen Messias, dann kehrt er abermals in Herrlichkeit zum Himmel. Dann werden alle jene auferstehen, die auf ihn hoffend einst entschlafen sind. Zu jener Zeit geschieht es, da öffnen sich die Kammern, worin der frommen Seelen Zahl verwahrt ist, sie gehen heraus, und all die vielen Seelen kommen als eines Sinnes Schar auf einmal zu Gesicht ... Es weiß ein jeglicher, daß jetzt die Zeit herbeigekommen, von der es heißt, sie sei der Zeiten Ende" (30, 1—4).
>
> „Sicher gibt die Erde ihre Toten wieder, die Toten, die zum Aufbewahren sie empfängt, wobei sie nichts an ihrem Aussehn ändert ... Dann ist es nötig, den Lebenden zu zeigen, daß diese Toten wieder aufgelebt, und daß gekommen sind, die einstens fortgegangen waren. Und haben dann einander die erkannt, die sich jetzt kennen, so wird gar mächtig das Gericht erscheinen, und kommen wird, was vorher schon gesagt" (50, 2—4).

Wenn wir das Geranke der Phantasie abschneiden, bleibt unsere inhaltliche Ausbeute aus den atl. Apokryphen gering. Aber es fällt doch von jedem Buch ein Schlaglicht auf die Idee der in besonderer Weise messiasbezogenen Auferstehung der großen Gestalten der Heilsgeschichte. Darauf allein kommt es uns an. Mag es fast unmöglich sein, die verschiedenen Schichten und Zusätze textlich und zeitlich genau zu bestimmen, mag die Literatur über die Apokryphen einen nicht minder phantastischen Anblick bieten als diese selber, für unseren Zweck ist es, wenn nicht gerade gleich-

gültig, so doch weniger wichtig, ob die i d e e l l e Verwandtschaft zu Mt 27, 52—53 sich in einem Text findet, der kurz vor oder kurz nach Mt geschrieben wurde. Denn in beiden Fällen verliert der Mt-Bericht seine von einer verständnislosen Nachwelt behauptete Sonderbarkeit. Zur Zeit Jesu gingen zweifellos derlei Vorstellungen um. Sie zu kennen, ist eine der Voraussetzungen zum Verständnis der Evangelien. Dies freilich nicht im Sinne der kühnen „Ableitungen" vergleichender Religionshistoriker (die Eschatologie des NT ist keine Spielart naiver, synkretistischer Apokalyptik!), aber auch nicht nur im Sinne psychologischer Milieuerschließung, sondern einer „Erfüllung", die dem schweifenden Denken erst zu seinem wahren Selbst verhilft.

Die großzügige Art, in der Jesus und die Apostel die gesamte Tradition ihres Volkes aufgreifen[33], läßt uns darin mehr sehen als den ängstlich gehüteten Buchstaben einerseits und „bettelhafte Elemente" anderseits. Es gab schon im AT kein *sola-Scriptura*-Prinzip, sondern eine lebendige Heilsgeschichte, in der nicht nur neben dem Gesetz die Propheten stehen, sondern auch die geistigen Formen und Kräfte der zeitgenössischen Weltauffassung zur Geltung kommen und kommen dürfen. Da diese Geschichte teleologisch auf die Erlösung gerichtet ist, liegt in der Enthüllung der Erlösungswirklichkeit auch das Wahrheits- und Wertkriterium aller ihrer Ansätze.

Die oben gezeichnete jüdische Erwartung kann also für die Deutung von Mt 27, 52—53 nur vorbereitenden Charakter haben. Die entscheidende Sinngebung muß aus dem Text selbst fließen. Zeugnisse aus der Väterexegese werden unserer Deutung noch weiteres theologisches Gewicht geben.

---

[33] Zweifellos großzügig ist seine Art, auf die „Schrift", die „Überlieferungen der Alten" und die volkstümlich-mythischen Vorstellungen einzugehen: *a*) er hat die Kühnheit, zu behaupten, a l l e Propheten und das Gesetz hätten von ihm und seinem Reich geredet (Mt 11, 13; Lk 24, 27. 44; vgl. Apg 3, 24; 10, 43; 26, 22—23). Buchstäbliche Zitate verwendet er hauptsächlich im Kampf mit seinen Gegnern; seinen Jüngern „erschließt er den Sinn" (Lk 24, 32. 45). *b*) „Kein Jota des Gesetzes" soll aufgelöst (Mt 5, 17), sondern „alle Gerechtigkeit erfüllt" werden (3, 15), und doch hat diese Erfüllung den Charakter der Überbietung von einem neuen Standort her („Ich aber sage euch"; 5; 21 f), von dem aus das Einzelne nur noch relativen Wert hat. Der Herr hält Tischgemeinschaft mit „Sündern" (9, 11), erläßt seinen Jüngern das rituelle Fasten (9, 14), rituelle Waschungen (15, 2), erlaubt ihnen Ährenrupfen am Sabbat (12, 2), heilt Kranke am Sabbat (12, 12), zahlt Tempelsteuer nur, um Anstoß zu vermeiden (17, 27), teilt nicht die materielle Tempelbegeisterung (24, 2) und verurteilt die pharisäische Korrektheit mit kaum zu überbietender Schärfe (23). Vgl. Lk 7, 39; Jo 4, 21. 27; 5, 11; 8, 11 usw. *c*) Er kleidet seine Rede unbedenklich in die Formen der Volksphantasie: bezüglich der Unterwelt (Mt 16, 18; Lk 16, 19 f), des Himmels (Mt 5, 5; 25, 10; Lk 23, 43; Jo 14, 2), des Gerichtes (Mt 19, 28; 24, 29 f; 25, 31 f). Die Verbindung der Dämonologie mit dem astralmythischen Weltbild bei Paulus (z. B. Eph 2, 2) und apokryphe Elemente im Judasbrief (9. 14) sind bekannt.

II. DER TEXT

Da keine nennenswerten Abweichungen des Textes Mt 27, 52—53 bestehen, brauchen wir uns nicht in textkritischen Erörterungen aufzuhalten. Wir nehmen den biblischen Befund auf und suchen innere Zusammenhänge; das Für und Wider der Exegeten soll uns vorerst noch nicht beschäftigen.

Nach dem 27, 50 erwähnten Tode Jesu beginnt im 51. Vers (*καὶ ἰδού* weist auf den Zusammenhang hin) eine letzte Reihe jener „Zeichen der Zeit", die pharisäische Blindheit nicht erkennt (Mt 16, 4). Der Vorhang des Tempels zerreißt, ein unmißverständlicher Hinweis auf das Ende des Bundes, der im Messias sein *τέλος* hat. Die Verwerfung des Gottgesandten war die letzte Entscheidung des Bundesvolkes als solchen; sie hat die Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk zerissen.

1. Die Gräber

Die Erde bebt und Felsen spalten sich: auf die sphärischen Zeichen (27, 45) folgen chthonische. Selbst Grabhöhlen klaffen auf.

V. 52 beginnt mit *καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν*. Was ist mit *τὰ μνημεῖα* gemeint? Das Wort bezeichnet ein Denkmal, im engeren Sinn ein Grabmal, schließlich ein Grab selbst. Bei Mt werden sowohl gewöhnliche Gräber (8, 28; 27, 60; 28, 8) wie auch die „geschmückten Grabmäler der Gerechten" (23, 29) so genannt.

Der Gebrauch des bestimmten Artikels[34] gibt zu Überlegungen Anlaß. Sein naheliegendster Sinn wäre, die im Umkreis von Golgotha befindlichen Gräber zu bezeichnen, wie dies zweifellos bei den voraufgehenden *αἱ πέτραι* der Fall ist. Oder der Artikel bezeichnet „die schon erwähnten Gräber". Dies wäre möglich, wenn der Passus formgeschichtlich älter als Mt und ursprünglich ausführlicher eingeleitet wäre. Oder aber der Artikel ist eine Rückwirkung der folgenden Schilderung und bezeichnet im voraus „die gleich näher zu bestimmenden Gräber".

Im zweiten und dritten Fall gehört der Vorgang in einen neu einsetzenden Zusammenhang. Er wäre nicht so sehr ein eigenes Zeichen in der Reihe der schon genannten, sondern der Anfang, wahrscheinlich nicht einmal sichtbare Anfang eines erst im Erscheinen sichtbar werdenden Zeichens der Auferstehung (zu welchem das *ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων* v. 53 sicher gehört!).

Mehrere Gründe sprechen gegen die zweite und dritte Deutung des gebrauchten Artikels und empfehlen somit die erste.

Erstens die Häufung des Ausdrucks in einem sonst so knapp formulierten Text. Zweimal würde an denselben Gräbern ein Vorgang genannt (*ἀνεῴχθησαν* — *ἐξελθόντες*), der doch sachlich identisch ist mit der Auferstehung selbst.

Zweitens wäre dann das folgende *πολλὰ σώματα* mit Artikel zu erwarten. Denn wenn die Gräberöffnung zum Zweck der Auferstehung geschah, dann werden eben „die Leiber" auferstehen, deren Gräber sich öffneten. Das Fehlen des Artikels will erklärt sein (ebenso wie gleich darauf der Gebrauch des Artikels bei *ἁγίων*). Der Ausdruck hat offenbar partitiven Sinn: die Auferstehung betraf nur einen Teil der

[34] Mt 8, 28 bietet eine instruktive Parallele.

sichtbar aufgebrochenen Gräber. Sie war nur eine Auferstehung „von Leibern" (einzelner, wenn auch vieler), nicht „der Leiber" (nämlich aller, die hier in Frage kamen). Damit aber treten die zwei Vorgänge der Gräberöffnung und der Auferstehung überraschend auseinander.

Drittens kann von den Gräbern um Golgotha nicht gut gesagt werden, daß sie „viele Leiber der Heiligen" enthielten. Wir werden gleich sehen, daß mit diesen „Heiligen" hervorragende Gerechte des AT gemeint sind. Die Gräber und Denkmäler der Patriarchen und Propheten lagen aber weit im Land verstreut[35], die Königsgräber lagen innerhalb der Stadt[36]. Es führt keine Spur in die Nähe Golgothas zu Gräbern von irgendwie hervorragenden Verstorbenen.

Wir haben also Grund, in der das Beben der Erde und Spalten der Felsen begleitenden Gräberöffnung (was konkret ein Verschieben oder Brechen der Grabdeckel bedeutet) einen Bestandteil der sichtbaren Erdzeichen zu sehen, die zwar zum Gedanken des eigentlichen Heilszeichens der Auferstehung überleiten, aber ihre Bedeutung zunächst in sich selber haben.

Schon das Angebot an Achaz hatte die Unterwelt als Ort eines Macht- und Heilszeichens genannt: „Fordere ein Zeichen drunten an der Unterwelt oder droben am Himmel!" (Is 7, 11.) Die „Zeichen am Himmel" sind unserer Eschatologie immer vertraut gewesen, nicht so die „Zeichen an der Unterwelt". Und doch gehören diese nicht weniger als jene zu den Manifestationen der Erlösung.

Das Kommen Gottes erschüttert die Erde. Ihr Beben ist zunächst einfach ein Schreckzeichen[37], dann aber auch ein Heilszeichen: die Erschütterung wird mit Mutterwehen verglichen, aus denen ein neuer Äon und ein neues Leben geboren wird.

Die beiden ersten Evangelisten sprechen von der endzeitlichen Bedrängnis als vom „Beginn der Wehen" (Mt 24, 8; Mk 13, 8). Nach Paulus „wird der Tag des Herrn kommen... wie die Wehen über eine Schwangere" (1 Thess 3, 5). Der Gesamtzustand der noch unvollendeten Schöpfung ist ein an der eschatologischen Erwartung der Kinder Gottes teilnehmendes „Seufzen und Wehen erleiden" (Röm 8, 22). Bei Jo 16, 21 vergleicht Jesus selbst diese Schmerzen mit den Wehen der Gebärenden. Das Weib, das Offb 12 (im Anschluß an Is 66, 7 und Mich 4, 10) ein Bild der Kirche ist, gebiert in Schmerzenswehen dem Himmel Kinder (vgl. Gal 4, 19). In der nachchristlichen rabbinischen Literatur ist wiederholt von den „Wehen des Messias" die Rede: damit meinte man die Bedrängnisse und Erschütterungen, unter denen die messianische Heilszeit anbricht[38].

Deutlicher auf die Unterwelt bezogen ist der Begriff in der Pfingstrede des hl. Petrus: Es war unmöglich, daß der Messias von

[35] Ortsangaben: Gen 23, 19; 25, 10; 35, 8. 20. 29; 50, 13; Num 20, 1. 23 f; Dt 34, 6; Jos 24, 30. 32; Ri 8, 32; 16, 31; 1 Sam 25, 1; Tob 14, 15; Jdt 16, 28; 1 Makk 9, 19; 13, 27.

[36] 3 Kön 2, 10; 11, 43; 2 Chr 16, 14; Neh 3, 16. — Die apokryphen Vitae Prophetarum (Schermann, TU 31, 3) bezeichnen Jerusalem als Begräbnisort des Aggäus (S. 68/9; Riessler 873), des Zacharias (70/1; R. 874), des Isaias (75/7; R. 874), des Zacharias Jojadae (106; R. 880).

[37] Z. B. Ex 19, 18; Dt 32, 22; Ps 18 (17), 8. 16; 104 (103), 32; Is 13, 13; 24, 19—20; Ez 38, 19; Am 9, 5; Mt 24, 7; 28, 2; Offb 6, 12; 8, 5; 11, 13. 19; 16, 18.

[38] Vgl. Strack-Billerbeck I, 950; IV, 977 f.

der Unterwelt festgehalten würde. „Gott löste die Wehen des Todes“[39]. So wurde der Auferstandene im wörtlichen Sinn der „Erstgeborene von den Toten“ (Kol 1, 18; Offb 1, 5).

Auch in den atl. Apokryphen ist die Vorstellung der Hadeswehen anzutreffen. Ein Beispiel aus dem 4. Esdrasbuch: „Dem Mutterschoße gleich sind in der Unterwelt die Wohnungen der Seelen. Denn gleich wie ein gebärend Weib sich von Geburtsnöten recht bald befreien will, so eilen jene auch, zurückzugeben, was ihnen anvertraut“ (2 [4], 41—42).

Auch das an unserer Stelle berichtete Beben der Erde und Aufbrechen der Gräber verbindet mit dem unmittelbaren Sinn eines Schreckzeichens den tieferen Sinn eines Heilszeichens. Es erhält vom nachfolgenden Geschehen den Charakter messianischer Wehen. Es bereitet ein „Jonaszeichen“ (Lk 11, 30) vor: nach Jesu eigenem Vergleich (Mt 12, 40) wird wie einst der Fisch so nun der „Schoß der Erde“ wieder herausgeben, was er verschlungen hat.

2. *Die Auferstehung*

Mt 27, 52 fährt fort: *καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν*. Wir sagten schon, daß die Ersetzung des Artikels durch *πολλά* ebenso auffällt wie sein Gebrauch vor *ἁγίων* „Viele Leiber“, d. h. eine Anzahl Leiber der bestimmten Gruppe der „entschlafenen Heiligen“, standen auf. Eine genauere Angabe ist nicht beabsichtigt und wohl auch nicht möglich. Desungeachtet hätte ein apokrypher Erzähler sicher mit Namen aufgewartet.

Wenn diese Unbestimmtheit es aber verbietet, darin die Leichname der durch das Beben um Golgotha beschädigten Gräber zu sehen, so deutet sie ebenfalls an, daß diese Anzahl auch später nicht eine zählbare Schar im Alltag Jerusalems darstellte. Die Unbestimmtheit des *πολλά* hängt offenbar zusammen mit der den Erfahrungsbereich überschreitenden Eigenart des Vorgangs selbst.

Wohl ist damit die Kontinuität des Berichts beeinträchtigt, aber diese wird ohnehin noch zweimal unterbrochen, wie wir sehen werden. Alles deutet darauf hin, daß mit *πολλὰ σώματα* (bis *ἁγίαν πόλιν*) ein eigenes Erzählungsstück[40] einsetzt, das von Mt im Interesse thematischer Zusammenfassung vorausgenommen wurde und wohl einen formgeschichtlich älteren Bericht wiedergibt.

---

[39] Apg 2, 23. Der Apostel benützt den LXX-Ausdruck aus Ps 18 (17), 6 und Ps 116 (114), 3: *ὠδῖνες τοῦ θανάτου*. Im hebr. Text ist von „Stricken der Unterwelt, bzw. des Todes“ die Rede. Die (sprachlich naheliegende) Verwechslung zeigt, daß die Übersetzer bereits mit der Vorstellung von Hadeswehen vertraut waren.

[40] Ein ähnlich zusammenfassendes Stück in der Passion ist die Mt eigene Erzählung vom Ende des Verräters (27, 3—10). Ihr Rahmen ist die Abführung Jesu vor das Gericht des Landpflegers. Der Exkurs erstreckt sich bis zum Kauf des Ackers, ja bis zur Entstehung des Namens Haceldama im Volksmund, um dann über einen Hinweis auf Jeremias zum Prozeß Jesu zurückzukehren.

Mit geradezu johanneischer Pointierung[41] macht Mt σώματα zum Subjekt der Auferstehungsaussage. Schon daran muß jede doketische Verflüchtigung scheitern. Es ist ein Vorgang an Gräbern und leibhaftigen Menschen, wenn auch nicht anders sichtbar als Jesu Auferstehung.

Immer waren die jüdischen Jenseitsvorstellungen, soweit sie nicht dem Einfluß des hellenistischen Dualismus unterlagen, von existentieller Prägung. Daher die scheinbaren Widersprüche im Dasein der „Schatten". Man unterschied am Befund des Todes zweierlei Schichten und hob doch praktisch die Unterscheidung wieder auf: der abgeschiedene Leib und die abgeschiedene Seele, Grab und Scheol leihen sich gegenseitig ihre Prädikate. Bald zieht der verwesende Leib alles ins Verderben, bald zieht das Schattenleben der Seele alle menschlichen Funktionen wieder an sich; einmal fährt alles Menschliche mit Haut und Haar in die Grube (wir erinnern uns der oben angeführten pessimistischen Sätze), ein andermal sehen wir die Schatten an räumlich gegliederten Orten, im „Schoße Abrahams", körperlich handelnd oder leidend (vgl. Lk 16, 19 f). Das war nicht nur bildlich gemeint.

Der Mensch ist zugleich im Grab und in der Scheol, er ist tot und er lebt. Das jüdische Denken hat sich nicht die billige Lösung der griechischen „Unsterblichkeit" angeeignet. Das Problem des Todes erhielt keine theoretische Antwort und wurde eben dadurch reif für die Antwort der Offenbarung. Jetzt, im Zeitpunkt des Todes und der Auferstehung Jesu, wird diese Antwort erteilt.

Bevor wir mit Mt in der Zeichnung des Subjektes fortfahren, wenden wir uns zuerst dem Prädikat ἠγέρθησαν zu, da es den eben hervorgehobenen somatischen Akzent bestätigt. Das Verb ἐγείρειν kommt bei Mt häufig vor (35mal, davon 13mal mit Bezug auf den Tod), aktiv im Sinne von aufrichten, aufwecken, auferwecken, passiv im Sinne von sicherheben, aufstehen, auferstehen (teilweise mit dem Zusatz ἐκ bzw. ἀπὸ νεκρῶν). Immer handelt es sich um einen körperlichen Vorgang[42]. Mt will also sagen, daß es eine leibliche Auferstehung war, eine Rückkehr ins ganzmenschliche Leben.

Ferner ist zu beachten, daß Mt wenige Worte später die Auferstehung Jesu mit dem Ausdruck ἔγερσις bezeichnet. Dies Wort ist ein ntl. Hapaxlegomenon und wohl bewußt an das ἠγέρθησαν der Heiligen angeglichen. Die Wahl der Parallele ist jedenfalls auffällig und rückt das Geschehen aus dem Erfahrungsbereich in den Raum der eschatologischen Heilsgüter, an die Seite der Auferstehung Jesu.

---

[41] Diese Pointierung ist prophetischen Ursprungs (z. B. Is 40, 5) und lebt fort in der σαρκὸς ἀνάστασις des urchristlichen Symbolums.

[42] Eine genau gleiche Form im Jungfrauengleichnis Mt 25, 7: τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι.

3. Die Heiligen

Wer waren die Auferstandenen? Mt nennt sie κεκοιμημένοι ἅγιοι. Wir hören die Sprache der Tradition. Durch kanonische wie apokryphe Bücher geht die alte Analogie von Tod und Schlaf. Besonders das Sterben der Frommen suchte man mit dem milderen Ausdruck „entschlafen" zu umschreiben[43]. Es schwingt eine Hoffnung in diesem Euphemismus, und an diese Hoffnung kann Mt anknüpfen.

Es waren ἅγιοι, die aus dem Todesschlaf aufstanden. Das Judentum kennt zwar durchaus auch eine Auferstehung der Sünder „zur Schande" (Dan 12, 2), bemüht sich jedoch ebensowenig wie später das NT, einen wertfreien Allgemeinbegriff ewigen Fortlebens zu bilden. Die Begriffe „Leben" und „Auferstehung" sind vornehmlich Heilsbegriffe, stehen also im engen Zusammenhang mit der Verheißung, daß „Gerechtigkeit" ein „Weg zum Leben" sei[44]. So begründet der apokryphe Henoch seine Mahnungen zur Gerechtigkeit mit dem Hinweis, daß in einer der Gerichts„wochen" der Endzeit „die Gerechten von ihrem Schlaf aufstehen werden" (91, 10). Jesus verweist die selbstlos Wohltätigen, die keinen irdischen Dank ernten, auf die Vergeltung ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων (Lk 14, 14). Der bestimmte Artikel deutet einen dem Volk geläufigen Begriff an.

Wen kann Mt mit den ἅγιοι meinen? „Heilig" ist bei ihm sonst nur Prädikat des Heiligen Geistes (1, 18. 20; 3, 11; 12, 32; 29, 19) und Sachprädikat: „Gebt das Heilige nicht den Hunden" (7, 6), Jerusalem ist „die heilige Stadt" (4, 5), der Tempel „heiliger Ort" (24, 15).

Das mit ἅγιος oft synonym gebrauchte δίκαιος[45] führt uns weiter. Es besagt bei Mt (neben der „Scheingerechtigkeit" 23, 28) zunächst den einfachen Gegensatz zum Sünder (5, 45; 9, 13). Die Gerechten werden im Gericht bestehen (13, 49), „ins ewige Leben eingehen" (25, 37. 46) und „leuchten" (13, 43; vgl. Dan 12, 3; Weish 3, 7). Konkret erscheint die Gerechtigkeit in Josef, dem Nährvater Jesu (1, 19) und Johannes dem Täufer, der „den Weg der Gerechtigkeit" wies (21, 32). Nach Lk 1, 17 ist die Aufgabe des Täufers, das Volk „zur Gesinnung von Gerechten" zurückzubringen. Im NT werden ferner „gerecht" genannt: Zacharias und Elisabeth (Lk 1, 6), Simeon (Lk 2, 25), Joseph von Arimathäa (Lk 23, 50), Cornelius (Apg 10, 22), Elias (Jak 5, 16), Lot (2 Pt 2, 7), Abel (1 Jo 3, 12). Nach Hb 12, 23 sind im Himmel die „vollendeten Gerechten".

[43] Gen 47, 30 (Jakob); Dt 31, 16 (Moses); Sir 46, 19—20 (Samuel); 3 Kön 2, 10 (David). — Allgemein: 2 Makk 12, 45. — Im Buch Job ist der Ausdruck nicht mehr naiv gebraucht, sondern schon literarisch reflex: als Stilmittel, um den Kontrast zum Elend des Todes mit bitterer Ironie zu erhöhen (7, 21; 14, 12; 20, 11; 21, 26; 27, 19). — Im NT: Apg 13, 36 (David); 2 Pt 3, 4 (die Väter). — Allgemein: Jo 11, 11; Apg 7, 60; 1 Kor 7, 39; 11, 30; 15, 6. 18. 20. 51; 1 Thess 4, 13—15.

[44] Vgl. Lev 18, 5; Dt 30, 19—20; Ps 16 (15), 11; Spr 10, 17; 11, 19, 30; 12, 28; Jer 21, 8; Mt 7, 14; 19, 17; 21, 32; 25, 46.

[45] Z. B. Jdt 10, 8 (V HL). Hen 38, 4. 5; 39, 4; 48, 1. 7. 9; 51, 2; 58, 3. 5; 93, 6; 99, 16; 100, 5. Apoc Esr 6, 25. 26; Test Dan 5, 12; Mk 6, 20; Lk 1, 75; Apg 3, 14; Röm 7, 12; Tit 1, 8; Offb 15, 4; 16, 5.

An fünf Mt-Stellen läuft δίκαιος parallel mit „Prophet". Das ist bedeutsam, denn es zeigt sich damit, daß der Begriff einen geschichtlichen Typus bezeichnen kann. Nach der Seligpreisung der „um der Gerechtigkeit willen" Verfolgten (5, 10) heißt es 5, 12: „Ebenso haben sie ja auch die Propheten verfolgt", also als „Gerechte". Die Aufnahme eines Propheten wie eines Gerechten wird gleicherweise verdienstlich genannt (10, 41). „Viele Propheten und Gerechte" sehnten sich nach den Tagen des Messias (13, 17). Die pharisäische Verehrung der „Gräber der Propheten" und „Denkmäler der Gerechten" ist Heuchelei (23, 29), und „alles gerechte Blut, das auf Erden vergossen ward, angefangen vom Blute des gerechten Abel", wird gerächt (23, 35). Die Erfüllung dieses Typus ist Jesus „der Gerechte" (27, 19. 24)[46].

Es ist nun zu zeigen, daß auch ἅγιος wenn es von einzelnen Menschen ausgesagt wird (und zwar nicht nur von einzelnen als Gliedern des „heiligen Volkes" oder Trägern priesterlicher Weihe oder kultischer Reinheit), im Sprachgebrauch der Zeit den Typ des Propheten und heilsgeschichtlich hervorragenden Gerechten besagt.

Schon zu ihren Lebzeiten wurden die Propheten „Gottesmänner" (1 Sam 2, 27 u. ö.), „heilige Gottesmänner" (4 Kön 4, 9) genannt. Im Rückblick auf die gesegneten Tage der Väter erscheinen dann Patriarchen und Propheten als „Helden der Vorzeit" (Sir 44—49), Gottes „Lieblinge" (Bar 3, 37) und „Freunde" (Ex 33, 11; Weish 7, 27). Seinen „Heiligen" (kollektiv?) gilt seine Liebe (Ps 16 [15], 3). Der Geist, mit dem die Richter begabt, die Könige gesalbt, die Propheten inspiriert sind, wird Ps 51 [50], 13 „heiliger Geist" genannt. Gott „machte Moses den Heiligen (= Patriarchen) gleich" (Sir 45, 2; 6 LXX V). Er ist daher der „heilige Prophet" (Weish 11, 1), wie auch Isaias „heiliger Prophet" ist (Sir 48, 23 V). Bei Ezechiel treten Noe, Daniel (hebr. Danel) und Job besonders hervor (14, 14). Tobias (V) spricht vom „heiligen Job" (2, 12) und faßt seinen religiös-nationalen Stolz zweimal in das Wort: „Wir sind Kinder der Heiligen" (2, 18; 8, 5)[47]. In seinen Gebetsnächten soll sich der junge Tobias auf Geheiß des Engels mit den „heiligen Patriarchen" verbinden (6, 20)[48]. Judith gilt den Ältesten ihrer Stadt als „heilige Frau" (8, 29 V); man betet, ihr Name möge „in der Zahl der Heiligen und Gerechten" stehen (10, 9 V).

Die von Anfang an durch den Bundesschluß mit dem heiligen Gott gegebene Heiligkeit des ganzen Bundesvolkes verdichtet sich in den Märtyrern (Ps 79 [78], 2 + 1 Mk 7, 17) und den „Heiligen" der eschatologischen Kämpfe (Dan 7, 21 f; 8, 24; 12, 7). Von der messianischen Zeit sagt Is 4, 3: „Wer dann ... lebt, wird heilig heißen, ein jeder, der zum Leben eingeschrieben ist in Jerusalem!"

Man sieht, das Wort „heilig" in unserm Sinn wird erst in der Vulgata geläufig. Der frühe Begriff der Heiligkeit war ein anderer: ein formal göttliches Attribut, das nur im kultischen Bereich auf Engel, Menschen und Sachen überging, auf Menschen im allgemeinen nur amtlich und kollektiv, wenn auch mit ethischen Folgerungen für den Einzelnen[49]. Israel hatte keine „Heiligen".

[46] Vgl. Lk 23, 47; Apg 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1 Pt 3, 18; 1 Jo 2, 1. 29; 3, 7.

[47] Vielleicht kollektiv. Doch schwingt der Gedanke an die hervorragenderen Ahnen zumindest mit.

[48] Den Umständen nach wohl in der Absicht, am Fruchtbarkeitssegen der Patriarchen Anteil zu erhalten. Vgl. die Gebete der *Missa pro sponso et sponsa* der römischen Liturgie.

[49] Fr. X. Kortleitner, Quid sanctitas in V. T. valeat, Oeniponte 1939, S. 33 f.

Dennoch war dieser Begriff zur Zeit des Mt r e i f. Dem Inhalt nach längst verwirklicht, bedurfte er nur einer terminologischen Entwicklung. Für diese zeugen die soeben aufgewiesenen Spuren im AT (bes. 4 Kön 4, 9; 1 Mk 7, 17; Weish 11, 1), die wachsende Häufigkeit in den atl. Apokryphen[50] und schließlich das NT, dem neben dem schon erwähnten δίκαιος auch ἅγιος in unserm Sinn bekannt ist und als Bezeichnung des ntl. Erlösten mehr und mehr vertraut werden wird.

Petrus kann seine Volksgenossen darauf hinweisen, daß sie sich als „Söhne der Propheten" (Apg 3, 25) fühlen, der „heiligen Propheten" (21; vgl. 2 Pt 3, 2; Lk 1, 71), der „heiligen Gottesmänner" (2 Pt 1, 21 V und ein Teil der griech. Hss.); die Frauen mögen sich in Unterwürfigkeit und Schlichtheit die „heiligen Frauen", etwa Sara, zum Vorbild nehmen (1 Pt 3, 5). Der Jakobusbrief nennt Abraham einen „Freund Gottes" (2, 23) und stellt das Beispiel des Leidensmutes bei den Propheten und Job heraus (5, 10—11). Als Helden des Glaubens stehen Abraham (Röm 4) und die großen Gestalten der Heilsgeschichte (Hb 11) im hellsten Licht.

Nach alledem kann die genauere Bestimmung der ἅγιοι (bestimmter Artikel!) in Mt 27, 52 nicht mehr Sache reiner Willkür bleiben. Diese Heiligen sind die in der spätjüdischen Gemeinde in unübertrefflichem Ansehen stehenden Gottesmänner und -frauen der Vorzeit.

Ohne ihre Teilnahme konnte man sich das Endheil Israels nicht vorstellen. Nie hatten sie ja aufgehört, ihrem Volk geheimnisvoll nahe zu bleiben (Jeremias „betet für das Volk und die heilige Stadt" 2 Makk 15, 14). So wird nicht nur ein überlebender „Rest" das Heil schauen, sondern auch die Gerechten unter den Toten, die dann auferstehen werden, wenn der Messias das Reich errichtet[51]. Die den Vätern zuteil gewordene Erwählung und Verheißung begründete erst die Heilshoffnung der übrigen. Darum rief

[50] Hen 38, 4. 5; 39, 4; 41, 2; 43, 4; 48, 1. 7. 9; 51, 2; 58, 3. 5; 93, 6; 99, 16; 100, 5; Test Lev 18, 11. 14; Benj 5, 4; Apoc Esr 6, 25. 26; syr Bar 85, 1. Die Apoc Mos läßt alle auferstehen, welche „heiliges Volk" sind (13). Der bündigste Beweis für den Kult der atl. „Heiligen" ist das allen Apokryphen gemeinsame Stilmittel, sich durch literarische Fiktion des Verfassers und der Gespräche die Autorität der Väter zu geben. Die Verehrung ging so weit, zu behaupten, Gott habe „ihretwegen" die Welt erschaffen (syr Bar 21, 24. Wenn 4 Esdr 4 [6], 59 sagt: „unsertwegen" [= Israels], wundert uns dies weniger). In den apokryphen Vitae Prophetarum (Schermann, TU 31, 3) werden Malachias, Jeremias, Daniel und Ezechiel „heilig" genannt (S. 73, 1. 13; 83, 6; 90, 8; 94, 16; 95, 21; 97, 3. Rießler 874/9).

[51] Mt versäumt nicht, zu berichten, daß Jesus diese Anschauung teilt: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen" (8, 11; „und allen Propheten", Lk 13, 28). Sogar „die Männer von Ninive" und „die Königin des Südens" werden „im Gericht erscheinen" (12, 41—42). Moses und Elias sind auf dem Tabor (vorübergehend, aber vorbedeutend) die Genossen der Verklärung Jesu (17, 3).

man Gott an als den „Gott der Väter“[52], den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“[53], daß er sich „des Bundes erinnere“ (2 Makk 1, 2). „Im Glauben starben sie alle, ohne die verheißenen Güter erlangt zu haben . . ., und Gott scheute sich nicht, i h r Gott zu heißen, denn er hat ihnen eine Heimat (im Himmel) bereitet“ (Hebr 11, 13—16). Darum wollte man im Tode „zu den Vätern versammelt“ werden und im Lande der Verheißung begraben sein, um am „Los der Heiligen“ (Weish 5, 5) Anteil zu haben, an der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* (Lk 14, 14).

4. Die Zeitbestimmung

Die Auferstandenen kamen aus ihren Gräbern, so berichtet der nächste Vers[54], und gingen in die heilige Stadt. Zwischen diesen beiden Sätzen steht die Zeitbestimmung: *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ*. Die Frage, ob diese sich auf das erste oder das zweite Geschehen beziehe, ist praktisch ohne Bedeutung, da das Partizip *ἐξελθόντες* beide Vorgänge zu einem Ganzen verknüpft.

Hier erhebt sich nun eine Schwierigkeit. Bisher erweckte Mt den Eindruck, als erzähle er 27, 51 f Dinge, die sich unmittelbar an den Tod Jesu anschlossen. Er wird auch 27, 54 f wieder in die Einheit der Zeit zurückkehren. Hebt er mit der genannten Bemerkung diese Einheit auf?

Eine erste, radikale Lösung[55] beläßt Mt 27, 51—54 in der Einheit der Zeit und betrachtet *μετά* als einen korrigierenden Einschub einer späteren Hand aus dem dogmatischen Bedenken heraus, Christus müsse der „erste aus der Auferstehung der Toten“ (Apg 26, 23; 1 Kor 15, 20; Kol 1, 18; Offb 1, 5) bleiben. Gegen eine solche Interpolation spricht jedoch die einhellige Bezeugung des Textes.

Nicht mehr Wahrscheinlichkeit hat es für sich, mit Cod. 30. 32. 220 *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτῶν* zu lesen[56]. Abgesehen von der verschwindenden Anzahl der Zeugen, deren Abweichen aus dem Ringen mit der Schwierigkeit erklärlich ist, erscheint die Bemerkung „nach ihrer Auferstehung“ an dieser Stelle nichtssagend und überflüssig.

Die einzig verbleibende und zugleich einfachste Lösung besteht in der textgetreuen Aufhebung der zeitlichen Einheit des Berichts. Befremdlich ist das nur dem, der die Methoden der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung und überhaupt die Verknüpfungsformen des abendländischen Denkens in den Evangelien finden zu

[52] Gen 26, 24; 28, 13; 46, 1. 3; Ex 3, 6; 4, 5; Jdt 10, 8. u. ö. Vgl. die erste Lobpreisung des 18-Gebetes (nach 70 n. Chr.).

[53] Jesus bestätigt ausdrücklich die daran sich knüpfende Auferstehungshoffnung Mt 22, 32.

[54] Mt 27, 53: *καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.*

[55] J. Wellhausen, Das Ev Matthaei, Berlin 1904, S. 148; Joh. Weiß, Die Schriften des NT, I³. S. 398.

[56] Eine äthiopische Übersetzung hat *postquam resurrexerunt*, cod. 243 und eine syrische Übersetzung lassen *αὐτοῦ* aus.

müssen glaubt. Nun ist aber gerade für Mt eine zeitraffende, nach eigenen Gesichtspunkten sammelnde Darstellungsweise bekannt.

Dagegen wäre es durchaus möglich, daß Mt selbst die Zeitbestimmung in einen schon übernommenen Bericht einfügte, um Mißverständnis auszuschließen. Denn einerseits wollte er offenbar, nachdem er einmal anläßlich der „Erdzeichen" in den Exkurs über die Auferstehung der Heiligen eingetreten war, die schon geformten Worte nicht verändern, anderseits wollte er, da er sich in seinem Bericht noch unter dem Kreuze Jesu befand, die tatsächliche Chronologie nicht unerwähnt lassen. Man wird also in jedem Falle nicht fehl gehen in der Annahme, daß Mt 27, 52—53 eine literarische Vorausnahme ist.

Wenn aber das Geschehen, wie Mt selbst sagt, der Auferstehung Jesu folgt, was konnte ihn dazu bewegen, es im Zusammenhang mit dem Tode Jesu, näherhin mit den damit verbundenen Erschütterungszeichen an der Natur und am Tempel, zu berichten? Nach dem eingangs Gesagten über den Sinn des Mt-Ev und speziell über den darin mehrfach ausgesprochenen Gedanken einer messianischen Totenerweckung kann das Motiv der Zeichenhäufung an unserer Stelle nicht mehr verborgen sein. Sie steht im Dienste des Erweises, daß mit der Todesvollendung Jesu die Zeit der messianischen Erwartung erfüllt sei und das Heil denen gegeben werde, die auf ihn hoffen. Und dies in ausdrücklichem Gegensatz zur Lästerung der messianischen Sohnes- und Königswürde Jesu, von der Mt unmittelbar vorher berichtet[57].

Der Kreuzestod steht hier wie auch in der ganzen Theologie der Frühzeit im Lichte des Sieges Jesu über die Mächte der Unterwelt. Bemerkenswert ist die Formulierung der Hoffnung des reuigen Schächers (Lk 23, 42—43): dieser Mann aus dem Volk bringt es fertig, zu glauben, daß Jesus durch den Tod hindurch in sein Reich gehe! Die königliche Hoheit, mit der Johannes den leidenden Herrn umgibt, ist bekannt. Er ist in der Passion in „seine Stunde" eingetreten, die Jo 5, 25 schon deutlich auf die Totenerweckung bezogen ist: „Es kommt die Stunde, ja sie ist schon da, in der die Toten die Stimme Gottes hören werden, und die auf sie hören, werden leben!" Ein früher Zusatz zu Ps 96 (95), 10 LXX *ὁ κύριος ἐβασίλευσεν* lautet *ἀπὸ τοῦ ξύλου*[58] und gestattet einen Rückschluß auf die ursprüngliche Einheit von *theologia crucis* und *theologia gloriae* (vgl. Kol 2, 15).

Das Hervorgehen aus den Gräbern ist nach dem über die Struktur des Berichts Gesagten nicht unmittelbar mit der sichtbaren Öffnung der um Golgotha gelegenen Gräber in Verbindung zu bringen, als ob die früher Belebten nunmehr (nach einer sonderbaren Zwischenzeit!) aus den offenen Gräbern herauskämen, sondern ist synonym zu der eben genannten Auferstehung. Der Ausdruck *ἐξελθόντες*

[57] Mt 26, 65. 68; 27, 11. 17. 22. 29. 37. 42. 49.

[58] copt, boh, sah, 1093; Psalt. Veron, Rom, Mozarab, Sangerm. etc. Ep. Barn. 8, 5; Justin, Dial. c. Tr. 73; Tert., Adv. Mc. 3, 19; Adv. Jud. 10, 13.

scheint als Entsprechung zum folgenden εἰσῆλθον gewählt zu sein und nicht in der Absicht, den Vorgang der Auferstehung als einen empirischen zu kennzeichnen. Zu dieser Zeit (μετὰ ...) wäre auch sowieso niemand Zeuge eines sichtbaren Zeichens gewesen. Die Sichtbarkeit des Hervorgehens ist hier (wie bei Jesus) nur eine mittelbare, vom späteren Erscheinen her, dessen Erwähnung dem Auferstehungsbericht wie eine Art Quellenangabe angehängt ist. Die Deutung des Hervorgehens im Sinne einer Explikation der Auferstehung motiviert auch den Einschub der Zeitbestimmung gerade an dieser Stelle: die umfassende und allgemeine Bezeichnung ἠγέρθησαν wird mit dem beginnenden v. 53 in ihre einzelnen Momente zerlegt.

Man darf in dem Einschub μετὰ ... außer dem zeitlichen auch einen sachlichen Sinn sehen. Es geht Mt nicht nur darum, die Auferstehung der Heiligen zeitlich nach der Auferstehung Jesu erfolgen zu lassen, sondern auch in Abhängigkeit von ihr. Nur durch ihn, will er den Juden sagen, gibt es die Auferstehung, deren Hoffnung sie sich rühmen. Der Einschub gibt somit dieser Hoffnung auch ihren christlich richtigen Ort.

5. Die heilige Stadt

Mt 27, 53 fährt nun fort: (οἱ ἅγιοι) εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks kann nur im Licht des messianisch-eschatologischen Zusammenhangs deutlicher gemacht werden.

Unter der „heiligen Stadt" kann man im allgemeinen natürlich Jerusalem verstehen[59]. Hier, im Mittelpunkt der jüdischen Theokratie, stand das Heiligtum, in dem sowohl Gott seine Heiligkeit offenbarte als auch das Volk seine Heiligung vollzog. Mt selbst gebraucht die Umschreibung des Namens ohne weiteren Zusatz im Bericht der Versuchung Jesu (4, 5), wo unter der „heiligen Stadt" sicher Jerusalem („Zinne des Tempels"!) gemeint ist[60].

Aber bereits in der Prophetenzeit beginnt (vorbereitet durch mythische Bilder vom Himmel als Götterwohnung und Urbild irdischer Städte) die Jenseitstypik: alle Begriffe um Jerusalem lassen endzeitliche Motive durchschimmern. Der Berg, der Tempel, die Mauern und Tore, die Schätze, Wasserquellen und Baumgärten, die „heilige Stadt" im Glanz der Gottesgegenwart und im Jubel seliger Scharen wird zum Ort des Heils[61].

---

[59] Neh 11, 1. 18; Tob 13, 10; 1 Makk 2, 7; 10, 31; 2 Makk 1, 12; 3, 1; 9, 14; 15, 14; Ps 46 (45), 5; Sir 36, 12; 49, 6; Is 48, 2; 52, 1; Dan 3, 28; 9, 24 BA; Offb 11, 2. Auch Josephus nennt Jerusalem ἡ ἱερὰ πόλις (Ant. 20, 6, 1; Ct. Apion. 1, 31). Münzumschriften s. Strack-Billerbeck I, 150. Die Araber nennen die Stadt heute „el kuds", die Heilige.

[60] Ev Naz ersetzt hier „heilige Stadt" durch „Jerusalem". An der Parallelstelle Lk 4, 9 heißt es ebenfalls: „Er führt ihn nach Jerusalem".

[61] Is 1, 25—27; 33, 20; 52; 54, 11—14; 60; 62; 65, 17—25; 66, 7—14. 20; Ez 40, 2; 48, 30—35; Joel 4; Tob 13, 11—23; 4, 6—8.

Der Eigenart atl. Prophetie entsprechend sind die Grenzen und Übergänge der sinnbildlichen Rede unscharf. Das Volk mag sie daher weithin in naiver Kontinuitätsvorstellung so ausgelegt haben, daß Jerusalem einfach fortbestehe und das Heil nur in der verlängerten Linie nationaler Prosperität liege. Die Texte selbst sprechen jedoch von Krisen und Läuterungen, von Sünde und Heilung, durch die hindurch aus dem „alten" ein „neues" Jerusalem wird (Is 43, 19; 65, 17; 66, 22). Gott wird „Jerusalem umschaffen" (Is 65, 18). Es wird „gezüchtigt" und „wieder aufgebaut" (Tob 13, 11; 14, 7).

Auch in der apokalyptischen Literatur ist das Bild der endzeitlichen „heiligen Stadt" heimisch. Sie ist das Urbild und die Vollendung Jerusalems, die konkrete Verfassung des Heils. Man bittet Gott um den Wiederaufbau Jerusalems (18-Gebet 14), hofft auf das „neue Jerusalem" (Test Dan 5, 12), das „heilig und rein" ist von heidnischen Greueln (Pss Sal 17, 25. 33). Henoch geht von hinnen „ins obere Jerusalem" (slav Hen 55, 2 A), zur „Gemeinde der Gerechten", die am Ende der Zeiten „sichtbar wird" (Hen 38, 1)[62]. Nachdem das irdische Jerusalem der Sünde „verbrannt" worden ist (4 Esr 10, 54; syr Bar 4, 2—3), „bringt Gott eine neues' Haus" (Hen 53, 6; 90, 29) und enthüllt die bislang „unsichtbare Stadt" (4 Esr 7, 26; 8, 52; 10, 27. 42. 44. 54; 13, 36), die „bereitgehaltene", die schon Adam, Abraham und Moses sahen (syr Bar 4; 32, 4; 51, 8), von der „seit Erschaffung der Welt der Frieden ausgeht" (Hen 71, 15).

Hinter solchen Formulierungen steht offensichtlich die uralte, in Astralmythen und Philosophie ausgesprochene Voraussetzung, die sichtbaren Dinge seien nur Nachahmungen der Bilder einer unsichtbaren Wirklichkeit, die Welt bestehe also eigentlich aus zwei Welten[63]. Platon hat dieser Anschauung in seiner Ideenlehre klassischen Ausdruck verliehen, Stoiker haben sie popularisiert, Philo hat sie mit dem alexandrinischen Judentum verschmolzen[64].

---

[62] Der jüd. Apokalyptik ist der Gedanke einer „Himmelfahrt" ihrer Helden vertraut, sei es in Form visionärer Reisen (Hen 17 f; slav Hen 1—33; Test Levi 2—5; gr Bar; Vit Adam 25—29; Vis Is; Apoc Abrah 15 f) oder leiblicher Entrückung (Hen 70—71; slav Hen 67; syr Bar 76, 2). Die biblische Grundlage: Gen 5, 23—24; 4 Kön 2, 11.

[63] Dennoch ist nicht von „Dualismus" im strengen Sinn zu sprechen, denn innerste Beziehungen (wenn auch sehr unterschiedlich formuliert) halten die beiden Entsprechungspole zusammen. Auch „Himmel" und „Erde" der christlichen Theologie treten in einer Weise zusammen, die weder Dualismus noch Monismus erlaubt. Die durch verschiedene Bereiche gehende Einheit der typischen Rede im Schrift- und Väterwort hat eine seinshafte Grundlage, eine durch die Offenbarung unerhört verdichtete *analogia entis*.

[64] Auf Platon und die Stoiker weisen Klemens v. Al. (Strom. IV, 26) und Origenes (Ct. Cels. V, 43) hin. Philo preist das Streben der Gottesmänner, sich aus der Sinnenwelt in den *κόσμος νοητός* zu erheben, sich einzuschreiben in die *πολιτεία* der unkörperlichen, unvergänglichen Ideen (De gig. 13). Diese *πόλις* ist bei Philo allerdings spiritualistisch verflüchtigt: das wahre Jerusalem ist der *βίος θεωρητικός* (De somn 2, 250). Der eschatologische Realismus der Bibel ist völlig verblaßt.

Die prophetische Sion-Heilslehre konnte gerade auf ihrer Stufe der Mischung diesseitiger und jenseitiger Motive im Raum eines solchen Idealismus Ausdruck und Verständnis finden. Es erklärt sich ferner, mit welcher Selbstverständlichkeit auch im NT von einer himmlischen Entsprechung Jerusalems die Rede sein konnte.

Paulus beklagt Phil 3, 10—20 die irdisch Gesinnten und hält ihnen entgegen: Unser *πολίτευμα* ist im Himmel, von wo wir auch den Heiland erwarten. Gal 4, 21 f vergleicht die Kinder des Alten und Neuen Bundes mit den Kindern der Sklavin Hagar und der freien Sara. Dann weitet sich die Allegorie in einer der Antike geläufigen Assoziation vom Weib zur Stadt: der Alte Bund stammt vom Sinai und dem irdischen Jerusalem, der Neue Bund vom himmlischen Jerusalem. „Das Jerusalem droben ist frei, und das ist unsere Mutter" (4, 26).

Nach Hebr 13, 14 haben die Christen auf Erden „keine bleibende *πόλις*", sondern ersehnen eine „künftige *πόλις*". Sie gehören zur „Stadt des lebendigen Gottes", zum „himmlischen Jerusalem", in die Gemeinschaft der Engel und der Erstlinge des Heils (12, 22—23). Schon der Glaube Abrahams richtete sich letztlich auf die festgegründete *πόλις*, deren Schöpfer Gott ist (11, 10), die „bessere und himmlische Heimat", die allen Frommen der Vorzeit bereitsteht: „Er hat ihnen nämlich eine Stadt bereitet" (11, 16; vgl. Mt 25, 34). Die „Sieger" der Johannesapokalypse werden den Namen der Stadt Gottes tragen, des „neuen Jerusalem", das von Gott her aus dem Himmel herabsteigen wird, werden Bürger der *ἁγία πόλις* sein (3, 12; 21, 2. 10; 22, 19).

Es würde uns zu weit abführen, wenn wir den Gedanken von der himmlischen Stadt noch durch die Patristik verfolgten. Es genüge hier die Feststellung, daß er rechtgläubigen wie häretischen Kreisen vertraut war[65] und gerade durch seine Dialektik zwischen Örtlichkeit und Geistigkeit, hüben und drüben Sein, Herabkommen von oben und Wachsen von unten, Präexistenz und Endzeitlichkeit die Ekklesiologie der Väter vorantrieb[66].

Wenn wir also behaupten, Mt 27, 53 meine mit *ἁγία πόλις* nicht das irdische Jerusalem, sondern das himmlische, so haben wir dafür im vor- wie nachmatthäischen Sprachgebrauch eine starke Stütze. In die gleiche Richtung weist auch das Prädikat des Satzes *εἰσῆλθον*.

---

[65] Kerygma Petri (bei Klemens Al., Strom. VI, 15, 128); die kleinasiatischen Presbyter (bei Irenäus, Adv. haer. V, 36); Pastor Hermae 1, 1; Montanisten (bei Epiphanius, Haer. 49, 1); Tertullian, Adv. Mc. 3, 24; Ps.-Klementinen, recogn. 2, 22, homil. 3, 62; Diognetbrief 5, 9; Gnostiker (Pistis Sophia 32, 35 und GCS, Kopt.-gnost. Schriften I, 352, 8); Klemens Al., Strom. IV, 26; Origenes, Ct. Cels. 8, 74; 5, 43; In Num. 28; In Jos. 21, 2.

[66] Origenes, In Jer. 4, 2; Methodius v. Phil. (Bonwetsch 86 f); Eusebius, Hist. Eccl. X, 4, 70 (Schwartz 882); Ticonius (In Apoc., ed. Sanders); Augustinus (In Ps. 121; De civ. Dei).

Hat schon das Verb ἔρχεσθαι im NT eine deutlich messianisch-eschatologische Prägung[67], so kann über die Möglichkeit dieser Sinngebung bezüglich εἰσέρχεσθαι bei Mt kein Zweifel sein: 17mal steht das Wort unzweideutig im Zusammenhang des Eintritts ins Heil[68], ebenso oft, wie es den allgemeinen Sinn rein diesseitiger Ortsbewegung hat[69]. Wenn ein häufiger Alltagsvorgang nur 17 Nennungen erreicht, kann die gleiche Anzahl in der anderen Bedeutung nur möglich sein, wenn diese Bedeutung bei Mt eben ein entsprechendes Gewicht besitzt. Wie Mt übrigens den rein empirischen Vorgang des Gehens nach Jerusalem ausdrückt, zeigt 28, 11, wo er von den Grabeswächtern sagt: ἐλθόντες εἰς τὴν πόλιν. Hier fehlen die Präposition und das Adjektiv, die unserer Stelle die eschatologische Färbung geben.

Für die endzeitliche Auffassung der „heiligen Stadt" bei Mt 27, 53 spricht zunächst schon der Umstand, daß Mt auch sonst das Dasein im „künftigen Äon" (12, 32) mit Metaphern umschreibt, die alle verwandt sind mit der Idee der πόλις, z. B. mit βασιλεία. Zwar umfaßt dieser Ausdruck auch die Gottesherrschaft auf Erden und wird meist durch Zusätze[70] näher bestimmt, doch kommt er auch für sich allein vor und im streng eschatologischen Sinn: „nehmt in Besitz (als Erbe) die euch seit Grundlegung der Welt bereitete βασιλεία" (25, 34). In dieser Form sagt er dasselbe wie das „Herrschen mit Christus" (20, 21. 23; 24, 47; 25, 21. 23). Weitere Heilssymbole sind das „Gastmahl mit Abraham, Isaak und Jakob" (8, 11), der „Hochzeitssaal" (22, 1 f; 25, 1 f), die „Erntescheuer" (3, 12; 13, 30).

Wie nahe die beiden Vorstellungen „Himmel" und „Jerusalem" bei Mt zusammenrücken können, zeigt 5, 34—35: kurz nacheinander werden der Himmel „der Thron Gottes" und Jerusalem „die Stadt des großen Königs" genannt. Da nun die Entsprechung zwischen Gott und dem großen König, dem Thron und der Stadt offenkundig ist, deutet sich auch die Möglichkeit einer himmlischen Typik Jerusalems an.

Ein zweiter Grund gegen die irdische Deutung der „heiligen Stadt" ergibt sich aus dem größeren Zusammenhang der Komposition des ersten Evangeliums.

Jerusalem hat das angebotene Heil ausgeschlagen. Seit Mt 16 wendet sich der Messias innerlich von ihm ab. Es kommt zu immer

[67] Vgl. Theol. Wb. z. NT. (Kittel) II, 664 f (Joh. Schneider).

[68] Eintritt in das Himmelreich (5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23. 24; 23, 13 ter), durch die enge Pforte (7, 13 bis), ins Leben (18, 8. 9; 19, 17), in den Hochzeitssaal (22, 12; 25, 10), in die Freude des Herrn (25, 21. 23). Bei Annahme unserer Deutung wäre 27, 53 (in die hl. Stadt) die 18. Stelle dieser Art.

[69] 2, 21; 6, 6; 8, 5. 8; 9, 25; 10, 5. 11. 12; 12, 4. 29. 45; 15, 11; 21, 10. 12; 22, 11; 24, 38; 26, 58. Dazu kommt eine Stelle im übertragenen Sinn (in Versuchung): 26, 41.

[70] βασιλεία τῶν οὐρανῶν (passim), βασ. τοῦ θεοῦ (6, 33; 12, 28; 19, 24; 21, 43), βασ. τοῦ πατρός (13, 43; 26, 29), βασ. μου bzw. αὐτοῦ (16, 28; 20, 21) usw.

schärferem Gegensatz, bis 23, 37—38 der Schlußstrich gezogen wird: „Ihr habt nicht gewollt; nun wird euer Haus verlassen dastehen!" Die eschatologischen Reden sprechen nur noch vom „Greuel" an ehedem heiliger Stätte, von „Flucht" und „Abbruch" (24, 2. 15. 16). Mit dem Tode Jesu ist Jerusalem als heilige Stadt erledigt. Der zerrissene Tempelvorhang zeigt, daß kein Heiligtum mehr da ist, von dem her die Stadt heilig sein könnte. Jerusalem wird von Mt überhaupt nicht mehr namentlich erwähnt. Es wird nur noch als Schauplatz für die klägliche Rolle der Grabeswächter und ihrer verlogenen Auftraggeber geschildert. Dagegen liegt in Mt 28 ein fühlbarer Nachdruck auf dem Weggang nach Galiläa (schon 26, 32 vorbereitet) und der Verkündung des Heils an „alle Völker". Nach alledem könnte Jerusalem 27, 53 (im Zuge der Schilderung eschatologischer Zeichen!) kaum noch „heilige Stadt" genannt werden.

Immerhin ist *ἁγία πόλις* im transzendenten Sinn an keiner anderen Mt-Stelle nachzuweisen (die einzige Parallele 4, 5 ist, wie schon gesagt, empirisch gemeint). So liegt es auch hier nahe, an die Übernahme eines bereits sprachlich geformten Stoffes zu denken. Die oben genannten Gründe werden damit nicht hinfällig; sie lassen diese Übernahme im Rahmen der Kompositionsabsicht des Mt als höchst passend erscheinen.

Es wäre höchstens zu fragen, wie zu dieser „Erledigung" Jerusalems die Praxis der Urgemeinde paßt, täglich zum Gebet in den Tempel zu gehen (Apg 2, 46; 3, 1; 5, 12 u. ö.). Darauf ist die Gegenfrage zu stellen, warum sie sich darin nicht durch den zerrissenen Vorhang stören ließen, der ja die Abschaffung des alten Kultes bekundete? Beide Fragen verlieren ihre Schärfe, wenn man bedenkt, daß eine alteingewurzelte Lebensgewohnheit, die (wenigstens solange man in Jerusalem war) das tägliche Leben mit fast zwingender Macht formte, nicht schnell überwunden werden konnte, bevor Neues an ihre Stelle trat (was sich in den eucharistischen Feiern anbahnte). Die Praxis wird der theologischen Erkenntnis immer nachhinken. Schon in der Rede des Stephanus kommt indes die grundsätzliche Distanz zum Tempel zum Ausdruck (Apg 7, 48—49).

6. Die Erscheinungen

Noch einmal bestätigt sich unsere Deutung durch die letzten Worte des v. 53: *καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς*. Die Auferweckten, in die heilige Stadt Eingegangenen, „erschienen vielen".

Wer in der Auferweckung nur eine Rückkehr ins gewöhnliche Menschenleben sieht, in der heiligen Stadt nur Jerusalem, der muß das Erscheinen deuten als ein Fortleben unter den Augen der Bevölkerung bis zum endgültigen Tod. Die Vertreter dieser Ansicht machen sich über das Ungereimte dieser Vorstellung kaum einen rechten Begriff. Dagegen spricht erstens der von Mt gewählte Ausdruck und zweitens der innere und äußere Zusammenhang des Geschehens selber.

Der Verb ἐμφανίζειν steht bei Mt nur an unserer Stelle. Was mag ihn bewogen haben, ihm vor φαίνεσθαι (Mk 16, 9), ὀφθήσεσθαι (Lk 24, 34), φανεροῦν (Jo 21, 1) den Vorzug zu geben?

Die Intensivform -ίζειν, dazu die Vorsilbe ἐν-, deuten an, daß der Erscheinende sich sichtbar m a c h t, also an sich hier nicht gesehen wird, und einen Weg in die Sichtbarkeit h i n e i n geht, also aus einem anderen Bereich kommt. Es ist bei jedem ἐμφανίζειν mehr oder weniger Transzendenz zu überbrücken[71]. Hätte Mt so gesprochen, wenn er Leute meint, die von nun an wieder ein normales Alltagsleben in Jerusalem führen? In diesem Fall wäre es doch völlig überflüssig gewesen, nach dem „Hineingehen" noch von einem besonderen „Erscheinen" zu sprechen. Worin hätte denn das konkret bestanden? Sie haben sich doch wohl nicht zur Schau gestellt oder Besuche gemacht! Von Lazarus wird jedenfalls nie gesagt, er sei „erschienen" oder, blasser ausgedrückt, er habe „sich gezeigt". Hingegen paßt das Wort genau auf das vorübergehende Sichzeigen verklärter Menschen in Analogie zu den Erscheinungen des Herrn.

Eine zweite Sinnmöglichkeit des Wortes ist in unserem Zusammenhang noch zu beachten. Schwingt etwa die ἐμφανίζειν im juristischen Gebrauch eigene Bedeutung des „öffentlich als K l ä g e r oder Z e u g e Erscheinens"[72] mit? Das wäre in diesem Augenblick, am Wendepunkt der Heilsgeschichte, durchaus passend: Es läge im Erscheinen der Heiligen der Vorzeit eine erschütternde Anklage an das Volk, das die Hoffnung seiner Väter, den Messias, verworfen hat, und zugleich eine werbende Bezeugung der dennoch und gerade im Untergang des Messias hervorbrechenden Heilsgnade, an deren ersten Früchten sich auch eine preisgegebene Hoffnung wieder aufrichten kann.

Wir müssen uns davor hüten, diese Erscheinungen zu apologetisch zu fassen. Sie sollten das Volk nicht durch ein groß angelegtes Auftreten überführen und haben auch tatsächlich keine solche Wirkung hinterlassen. Die Auferweckten haben nicht in Massen und auf lange Dauer unter ihren Volksgenossen ein Leben geführt, wie es die zu Lebzeiten Jesu Erweckten getan haben, deren ein einziger genügte, um Volksauflauf und Synedriumsbeschlüsse zu veranlassen (Jo 12, 9—11).

Hier war nicht nur Jesu Wundermacht und Sendung zu erweisen, hier sollte vor allem sichtbar werden, was mit der Welt und dem Menschen seit Jesu Tod grundlegend anders geworden war, die mit dem Einsetzen der Endzeit sich vollziehende Verwirklichung des H e i l s. Diese Enthüllung geschah sowohl bezüglich der Menschheit Christi wie seiner Heiligen in der Form von Erscheinungen, die zwar einer größeren Anzahl (πολλοῖς), aber auf durchaus geheimnisvolle Weise zuteil wurden. Es wurde nur so viel

[71] Vgl. Z o r e l l, Lex. gr. NT[2], 1931, S. 427.
[72] Vgl. die griechischen Wörterbücher s. v.

sichtbar, als nötig war, um den Glauben zu begründen, daß die neue und endgültige Gottesherrschaft und Menschenrettung bereits Tatsache war und danach verlangte, in gläubigen Menschenherzen um sich zu greifen.

Was hätte es auch für einen Sinn haben sollen, zu sagen: sie erschienen v i e l e n, wenn sie grundsätzlich a l l e n sichtbar als gewöhnliche Menschen herumgegangen wären? Mit *πολλοῖς* ist eine klare Grenze zur Allgemeinheit gezogen. Diese Erweckten wurden nicht allgemein gesehen, sondern zeigten sich einer gewissen Anzahl. Und noch einmal verdichtet sich der Sinn des Ausdrucks „sie erschienen vielen": die Grenze zur Allgemeinheit wird von i h n e n gezogen. Diese „vielen" unterscheiden sich deutlich von den „vielen", die nach Bethanien kamen, um Lazarus zu sehen (Jo 12, 9. 11). Dort hing es nur vom Willen der Leute ab, ob ihn alle oder nur viele sahen. Hier aber hängt es von den Erscheinenden selbst ab, wem sie sichtbar wurden. Diese formale Übereinstimmung mit der Erscheinungsweise Jesu („nicht allem Volk, sondern den von Gott vorgesehenen Zeugen"; Apg 10, 41) hat nach dem Zusammenhang also in der inhaltlichen Übereinstimmung der Verklärung ihren Grund.

Entscheidend ist schließlich der Umstand, daß unser Vorgang, wenn er aus der Ordnung der Eschata herausgenommen und ausschließlich in die Ebene des empirischen Lebens verlegt wird, in der Abfolge der frühchristlichen Geschichte keinen Platz findet. Eine Schar von Wiedererweckten im Alltag einer Stadt, die bald von den heftigsten Auseinandersetzungen für und wider Christus aufgewühlt wird, ohne Erwähnung, ohne Wirkung — das ist eine psychologische und historische Unmöglichkeit! Und man bedenke, es waren *ἅγιοι*, also die großen Gestalten der Vorzeit: wie hätten diese sich, z. T. über Jahrhunderte hinweg, in das Leben Jerusalems einfügen sollen? Die Existenz dieser Heiligen zeigt sich nirgends verknüpft mit unserem Erfahrungsbereich außer in dem, daß sie eben „erschienen". Damit aber ist angezeigt, daß sie den Daseinsraum des verklärten Herrn teilen.

Es bedarf noch einer Erklärung, warum die Erscheinungen der Heiligen erst n a c h ihrem Eingehen in die heilige Stadt erwähnt werden. Ist dieses Eingehen als Teilnahme an der Himmelfahrt des Herrn zu verstehen, dann dürften auch die Erscheinungen entsprechend den seinen v o r der Himmelfahrt stattgefunden haben.

Dieser Anachronismus ist wiederum am besten damit zu erklären, daß Mt eine bereits geformte Darstellung übernommen und nur mit den ihm notwendig scheinenden Ergänzungen versehen hat. Der Zusatz „und sie erschienen vielen" gibt den historischen Punkt an, von dem her die ganze Erzählung sich aufrollt. Er verknüpft den an sich jenseitigen Vorgang (der daher auch in solches Schweigen gehüllt ist!) mit der Erfahrung und macht ihn so erst fähig, in die

Reihe der messianischen Zeichen zu treten[73]. Durch dieses Erscheinen schließt sich der Vorgang den anderen Zeichen an, mit denen Mt seinem Volk den gekreuzigten Herrn als den verheißenen Messias verkündet. Mit dem Bekenntnis des Hauptmanns v. 54, das nach Mk 15, 39 und Lk 23, 47 unter dem Eindruck des Sterbens Jesu erfolgte, stehen wir wieder in der Einheit der Zeit und des Ortes.

III. DIE DEUTUNG DES TEXTES IN DEN ERSTEN FÜNF JAHRHUNDERTEN

1. Apokryphen

Wir treten nun in die Untersuchung der Deutungsgeschichte von Mt 27, 52—53 ein, um unsere am Text selbst gewonnene Anschauung des Vorgangs auch durch Zeugnisse der Frühzeit zu bestätigen.

An erster Stelle sollen apokryphe Schriften zu Worte kommen, nicht ihrer Bedeutung wegen, sondern um nach ihrer Erwähnung die eigentliche kirchliche Tradition kontinuierlich darstellen zu können[74].

Die Überzeugung von der endgültigen Auferstehung der Heiligen im historischen und theologischen Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Christi hat in der apokryphen Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte deutliche Spuren hinterlassen.

Ein christlicher Einschub in der jüdischen Apokalypse des Esdras lautet: „Ich (der Messias) verkostete Essig und Galle, ich ward ins Grab gelegt. Dann aber ließ ich meine Auserwählten auferstehen; den Adam rief ich aus der Unterwelt[75], damit das menschliche Geschlecht den Tod nicht fürchte[76]."

---

[73] Eine formale Parallele bietet Apg 5, 32. Auch dort wird die Erhöhung Christi und die Gabe der Sündenvergebung von dem nachgetragenen „und des sind wir Zeugen" her sichtbar gemacht.

[74] Es sei auch erwähnt, daß vom 3. Jh. n. Chr. an in der rabbinischen Literatur wieder deutlicher die Idee der Auferstehung von Gerechten zu Beginn der messian. Zeit hervortritt. Solche Zeugnisse haben natürlich nur insofern Wert, als sich in ihnen noch die spätjüdische Erwartung abzeichnet, die wir auch in den atl. Aprokryphen fanden. Protestantische Theologen um die Wende des 17. zum 18. Jh. haben die betr. Texte gesammelt und mit Mt 27, 52—53 in Zusammenhang gebracht (freilich nicht ohne erhebliche historische und dogmatische Mängel): Johannes Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae in 4 Evangelistas², Leipzig 1684, S. 496—7; Joh. Andr. Eisenmenger, Entdeckten Judentums... 2 Teile, Königsberg 1711 (die ganze erste Aufl., Frankfurt 1700, wurde auf Betreiben der Juden noch vor der Auslieferung konfisziert), II, S. 894. Christian Schoettgen, Jüdisches Zeugnis von denen Leibern der Heiligen, so mit dem Messias auferstanden, Leipzig 1736; ders., Horae hebraicae et talmudicae de Messia II, Leipzig 1742, S. 569 ff. (S. 757 ff: Joh. Gebauer, Dissertatio de resurrectione sanctorum cum Christo). Weitere Arbeiten dieser Art s. u. S. 462.

[75] Vgl. das „Testament Adams": „Ich schuf dich nach meinem Bilde und ich dulde es nicht, daß du in der Unterwelt verbleibst" (3, 7; Riessler 1087).

[76] 7, 1—2 (Riessler 136).

Der Barnabasbrief (um 120) sieht in „der Auferstehung" die eigentliche Frucht des Leidens Jesu: „Er hat ..., um den Tod außer Kraft zu setzen und die Auferstehung von den Toten zu erweisen, jenes Leiden auf sich genommen, um den Vätern die Verheißungen zu erfüllen und sich selbst das neue Volk zu bereiten und ... zu zeigen, daß er, nachdem er erst selbst die Auferstehung bewirkt, selbst auch Gericht halten werde[77]." Haben diese Worte auch keine direkte und ausdrückliche Beziehung zu Mt 27, 52—53, so erhalten sie doch von dorther, unsere Deutung vorausgesetzt, erst ihren vollen Sinn und Ernst[78].

Die „Oden Salomos" (Anfang des 2. Jh.), die seit 40 Jahren bekannt sind[79], stellen den Dogmenhistoriker noch immer vor ungelöste Fragen. Jüdische, christliche und gnostische Elemente vereinigen sich in diesen Liedern auf höchst eigenartige Weise. Solange die Gesamtdeutung umstritten ist, ist uns mit einzelnen Zitaten nicht gedient. Es genüge hier der Hinweis auf die Geläufigkeit der Descensus- und Ascensusterminologie, denn selbst wenn wir es mit rein gnostischer Aufstiegstheologie zu tun hätten, läge darin ein Argument für unsere These verborgen: mag dem Verfasser der Oden nichts mehr am historischen Vorgang als solchen gelegen sein, er sieht sich genötigt, von dessen Kenntnis und Formulierung bei den Zeitgenossen auszugehen. So begegnen wir den bekannten Ausdrücken der Heilswirkung des Abstiegs und Aufstiegs Christi: die Verstorbenen „hoffen" auf Christus und bitten um Befreiung aus der Macht des Todes (42, 5. 21—22). Der Erlöser erfüllt diese Hoffnung (17, 11; 21, 1; 29, 4) und schafft „die Gemeinde der Lebenden unter den Toten" (17, 13—14; 42, 19). Der Tod gibt ihn wieder von sich und „viele mit ihm" (42, 16). Er sondert einige aus zu leiblicher Auferstehung (22, 8—10) und Unvergänglichkeit (22, 11) und bringt sie „dem Höchsten als Kinder" dar (31, 4). Der Hades ist „abgeschafft" (15, 10).

Die gnostische „Himmelfahrt des Isaias" (2. Jh.) läßt den Propheten in einer Vision des siebenten Himmels „alle Gerechten von Adam an ..., den heiligen Abel und alle Gerechten" sehen[80]. Er sah „Henoch und alle, die mit ihm waren, entkleidet des fleischlichen Gewandes ..., in ihren höheren Gewändern ..., wie die Engel" (9, 9). In den letzten Tagen wird Christus in die Welt hinabsteigen, „und wenn er dem Engel des Todes die Beute

[77] 5, 6—7 (Hennecke 507).

[78] Ähnlich 2 Klem 19, 4: Der Fromme setzt seine Hoffnung auf das selige Leben: *μετὰ τῶν πατέρων ἀναβιώσας* (Bihlmeyer I, 80)

[79] Rendel Harris, The Odes and Psalms of Salomon now first published, Cambridge 1909 (endgültige Fassung: Manchester 1916/1920). In bezug auf Mt 27, 52—53 behandeln die Oden: K. Gschwind, die Niederfahrt Christi in die Unterwelt (Neutest. Abh. II/3—5), Münster 1911, S. 228 bis 234 (ungenaue Textform!) und C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern (TU 43) S. 561—9. Gute deutsche Übersetzung: Ungnad-Staerk, Die Oden Salomons (Kl. Texte 64), Bonn 1910.

[80] 9, 7—8 (Hennecke 311).

genommen haben wird, wird er am dritten Tage auferstehen und wird in jener Welt 545 Tage bleiben und dann werden viele von den Gerechten mit ihm aufsteigen ... Dann werden sie ihre Throne und Kronen empfangen" (9, 16—18). Das mindeste, das aus dieser gnostisch spiritualisierten Verklärungsgeschichte zu entnehmen ist, ist die Idee von der Gemeinsamkeit des Aufstiegs Christi und der großen Gerechten der Vorzeit.

Die bei Eusebius (Hist. eccl. I, 13) aus dem Archiv von Edessa mitgeteilte Abgarlegende läßt den Jünger Thaddäus predigen von der „Ankunft Jesu ..., daß er gekreuzigt wurde, in den Hades hinabstieg, den Zaun niederriß, der von Urzeit her nicht niedergerissen wurde, daß er die Toten auferweckte (*ἀνήγειρεν νεκρούς*)[81], daß er zwar allein herabstieg, aber in Begleitung einer großen Schar zu seinem Vater auffuhr"[82]. Auf Mt 27, 52—53 ist also deutlich hingewiesen. Im Zusammenhang sind unter der begleitenden „Schar" nicht etwa Engel, sondern eben die Auferweckten zu verstehen. Um die Größe dieses Geschehens annehmbar zu machen, war ja vom „Niederreißen des Zaunes" die Rede.

Eine Erweiterung dieser Legende ist die syrische Doctrina Addaei (um 400). Dort heißt es: „Er (Christus) machte Tote lebendig durch seine Tötung und er stieg hinab allein und stieg hinauf mit vielen zu seinem gepriesenen Vater[83]." „Und als er ins Grab gegangen war, stand er auf und ging hervor aus dem Grabe mit vielen" (19). „Und es geschah nicht durch ein Menschenkind, daß die Rechtschaffenen und Gerechten auferweckt wurden, sondern durch den, der von Anfang an die Gewalt des Teufels verlieh[84]."

Im „Nikodemus-Evangelium" (5. Jh.) begegnet uns die Geschichte des Abstiegs Christi in die Unterwelt und der Auferweckung der Heiligen in breiter, romanhafter Ausgestaltung[85]. Im dritten Teil, dem sog. „Descensus Christi ad inferos" (c. 17—27) treten Carinus und Leucius, die Söhne des greisen Simeon, vor dem

[81] Die Übersetzung Philipp Haeusers (BKV 57) „... von der Auferstehung von den Toten" ist falsch und verwischt den Gedanken, auf den es hier gerade ankommt und der in den vorhandenen Textvarianten z. T. noch deutlicher herauskommt, z. B. ERBD: *ἀνέστη καὶ συνήγειρε (τοὺς) νεκροὺς τοὺς ἀπ' αἰώνων κεκοιμημένους.*

[82] Schwartz 96.

[83] Phillips 8.

[84] 27. Vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte z. d. Evv. (TU X/1). Leipzig 1894, S. 365. — Die Formulierung, daß Christus „allein hinab- und mit vielen hinaufstieg" ist auch dem Syrer Ephraem vertraut, z. B. Lamy I, 548.

[85] Da die verwandte sog. „Anaphora Pilati", ein Bericht an den Kaiser, wohl erst dem Mittelalter angehört, dürfen wir nicht viel Gewicht darauf legen, daß dort einige der Auferstandenen namentlich aufgezählt werden: Noe, Abraham, Isaak, Jakob, die 12 Patriarchen, Moses und Job. Der Text der Rezensionen A und B bei Resch, Außerkan. Paralleltexte 364. Doch war in der syrischen Tradition schon bei Ephraem Adam, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und David namentlich angeführt worden. Auch Cyrill v. Jerus. hat eine ähnliche Reihe von Namen genannt.

Synedrium als auferweckte Zeugen Jesu auf: *Quia non solum resurrexit a mortuis, sed multos alios mortuos de monumentis resuscitavit vivos et a multis visi sunt in Jerusalem*[86]. Schon beim Tode Adams soll der Erzengel Michael Seth getröstet haben: es werde einst Christus kommen, *qui facit resurgere corpus Adae et conresuscitare corpora mortuorum* (19; 693). So geschah es: *Rex gloriae ... adtraxit Adam ad suam claritatem* (22; 727). *Statim omnes sancti sub manu domini adunati sunt* (24; 741). *Tenens dexteram Adae (Christus) ascendit ab inferis et omnes sancti secuti sunt eum* (24; 745). Der Herr übergab seine Heiligen dem Erzengel Michael, und dieser *introduxit omnes in paradisi gratiam gloriosam* (25; 751). Dort treffen sie Henoch, Elias und den Schächer (25—26). Einige werden zum Zeugnis der Auferstehung nach Jerusalem gesandt; sie feiern dort das Osterfest, empfangen im Jordan die Taufe und werden sodann entrückt, *in nubibus rapti et amplius a nemine visi* (27; 787). Die Leiblichkeit der Auferstehung ist hier voll gewahrt, dafür jedoch die Verklärung eingeschränkt auf die Entrückung ins „Paradies".

Ein später Zusatz zum Buch Job[87] behauptet: *γέγραπται αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν* (mit denen, die der Herr auferweckt). Diese Interpolation wäre jedoch nur dann für uns von Bedeutung, wenn sie mehr als die allgemeine Auferstehungshoffnung andeutete, wenn sich etwa aus der Kenntnis des Interpolators und der Anschauungen seiner Kreise die Annahme rechtfertigen ließe, daß hier die spezielle Totenerweckung der Heiligen zu Beginn des messianischen Reiches gemeint ist. Dafür besitzen wir aber noch keine Anhaltspunkte.

2. *Väter des Ostens*

Es gibt kaum einen Theologen, der sich für seine Entscheidung in der schwierigen Frage der Deutung von Mt 27, 52—53 nicht auf die Autorität der Väter beruft. Aber gewöhnlich sind die betreffenden Angaben sehr unvollständig, teilweise auch unrichtig. Wir haben also zu prüfen, wer sich mit unserem Text befaßt und in welchem Sinne er ihn verstanden hat.

Nun scheint gegen die eschatologische Bedeutung der Stelle zu sprechen, daß sie von Anfang an verhältnismäßig selten behandelt wird und wir bei vielen Gelegenheiten (die Auferstehung war ein bevorzugtes Thema der Frühzeit!) den erwarteten Hinweis vermissen. Oft treffen wir auch nur ein Zitat ohne dogmatische Entfaltung an.

Aber unsere Gegner vergessen, daß dies für ihre Auffassung der Sache noch peinlicher ist. Es wäre historisch noch viel weniger verständlich, wenn das empirisch so eindrucksvolle und gar nicht

[86] 17 (Thilo 667).
[87] 42, 17 LXX (Rahlfs II, 344). Vgl. Hieronymus, In Gen 22, 20 (PL 23, 971 B. 1021 B).

zu übersehende Faktum einer vielfachen Totenwiederkehr in Jerusalem, im Brennpunkt der tumultuarischen und von den Behörden scharf beobachteten Osterereignisse jenes Jahres, ein so geringes Echo bei Freund und Feind gefunden hätte.

Das ist hingegen eher zu begreifen, wenn es sich eben um eine echte Auferstehung handelt, die nur durch Erscheinungen in den empirischen Raum hineinragt und offenbar vom Herrn selbst (trotz ihres Zeichencharakters und im Sinne der allgemeinen Verhüllung der Eschata) in einem gewissen Zwielicht belassen wurde, bis sie unter dem Beistand des Hl. Geistes als das erkannt wurde, was sie in geheimnisvoller Tiefe war: das von der verklärten Menschheit Christi her sich ausbreitende, an den heilsgeschichtlichen Vorboten Christi zuerst verwirklichte Heil.

Das wird klar, wenn wir uns nicht so sehr über das aufhalten, was gesagt werden „sollte" und nicht gesagt wird, sondern vielmehr auf das hören, was tatsächlich (direkt oder indirekt) ausgesprochen wird, ungeachtet der vom Herrn der Offenbarung auch sonst zuweilen verhängten Demütigung, es annehmen zu müssen in der Weise, wie es gesagt und gegeben ist.

Wir lassen nun ohne viel Umschweife die Reihe der patristischen Zeugen zu Worte kommen, und zwar zuerst die des Ostens. Die Einteilung empfiehlt sich aus praktischen Gründen. Die Ideenverbindungen gehen natürlich über die geographischen Grenzen. So können etwa Irenäus, Hippolyt und Ambrosius ebenso als Zeugen des Ostens wie des Westens auftreten. Außerdem geht in unserm Fall das theologische Ringen auf beiden Seiten fast die gleichen Wege, im Osten und Westen unter dem gleichen Druck judaistischer Zwischenzustandstheorien, gnostischer Spiritualisierung und schließlich empiristischer Abstriche in der Eschatologie.

Ignatius von Antiochien († um 110) hat Mt 27, 52—53 in unserem Sinne verstanden. Das zeigen zwei Stellen in seinen Briefen, Magn 9, 2 und Phil 5, 2[88], an denen er (unter wörtlicher Verwendung von *ἐγείρειν* und *ἅγιοι*!) von der Auferstehung der atl. Propheten mit Christus spricht[89].

Im mystischen Realismus seiner Theologie, die paulinisch und johanneisch zugleich ist und sich am Gegensatz zum Judaismus und Doketismus scharf abzeichnet, kommt der leiblichen Auferstehung eine große Bedeutung zu. Sie ist sein „Thema"[90], die allen „gemeinsame Hoffnung"[91] auf Grund des Todesleidens Christi[92], das „die letzten Zeiten" herbeigeführt hat[93]. Ein Teil der atl. Ge-

[88] Bihlmeyer 91 und 103.
[89] Bereits K. Gschwind (Niederfahrt 222—4) und C. Schmidt (Gespräche 474—7) haben die Evidenz dieser Deutung hervorgehoben.
[90] Pol 2, 3. Vgl. Eph 17, 1.
[91] Eph 21, 2; Magn 11; Trall inscr. und 2, 2; Phil 5, 2; 11, 2.
[92] Eph 7, 2; 18, 1; Magn 9, 1; Trall 2, 1; Smy 4, 1; 5, 3.
[93] Eph 11, 1; Magn 5, 1; 6, 1.

rechten ist bereits zur Vollendung des Heils gelangt und mit Christus auferstanden.

Im Brief an die Magnesier warnt Ignatius vor judaisierenden Irrlehren und hält ihnen die Christusbezogenheit der Propheten entgegen: *οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν* (8, 2). Die Hoffnung des Alten Bundes war Christus; „wie könnten wir ohne ihn leben, dessen Schüler im Geiste schon die Propheten waren, den sie als Lehrer erwarteten? *καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν* (9, 2). Die prägnante Kürze der letzten Worte läßt darauf schließen, daß ihr Inhalt unbestrittener Besitz der Gemeinde war. Zu den toten Gerechten der Vorzeit im dunklen Warteort (auch darauf mag *ἀνέμενον* bezogen sein) kommt Christus in seinem eigenen Tod, dessen Zeugen „die im Himmel, die auf Erden und die in der Unterwelt" waren (Trall 9, 1), wird ihnen so *παρών* und gibt ihnen Anteil an seiner Verklärung.

Auch der Philadelphierbrief gibt den Propheten diese Vorzugsstellung: „Die Propheten laßt uns lieben, da auch ihre Verkündigung sich auf das Evangelium richtet und sie auf ihn (Christus) hoffen und ihn erwarten, *ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες*, der Liebe und Bewunderung würdige *ἅγιοι*, von Jesus Christus bezeugt[94] und mitgezählt im Evangelium der gemeinsamen Hoffnung" (5, 2). Um ihrer Einheit mit Christus willen haben also diese Heiligen das Heil erlangt (*ἐσώθησαν*). Die Parallele ist offenkundig: das hier genannte Heil ist die oben genannte Auferstehung.

Der Interpolator, der im 4. Jh. den Ignatiusbriefen eine längere Fassung gab, ließ an der Stelle Magn 9, 2 die entscheidenden Worte *παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν* aus. Dürfen wir darin eine absichtliche Ausmerzung vermuten? Seine Polemik verriete uns in diesem Fall, daß es zu seiner Zeit eine Auslegung von Mt 27, 52—53 gab, die das fragliche Ignatiuswort zum Zeugen anrufen konnte. Allein dieser Gegensatz besteht gar nicht. Der die Worte ausließ, läßt uns nicht im Zweifel darüber, daß er ihren Inhalt billigt. Er setzt an die Stelle der ausgelassenen Worte das Isaiaszitat „Er selbst wird kommen und uns erlösen" (Is 35, 4). Daß diese Erlösung die Auferstehung einschließt, zeigt die Interpolation bei Trall 9, 1. Dort wird erwähnt, daß auch die Unterwelt Zeuge des Todes Christi war. Zur Bekräftigung dessen zitiert der Interpolator Mt 27, 52—53 und gibt uns durch die unmittelbar vorangehenden (*ὡς τοῦ πλήθους τοῦ συναναστάντος τῷ κυρίῳ*) und unmittelbar folgenden (*κατῆλθεν εἰς ᾅδην μόνος, ἀνῆλθεν δὲ μετὰ πλήθους*) Worte zu verstehen, daß er dies Zitat ernst zu nehmen weiß. Beide Fassungen der Ignatiusbriefe geben unserer Stelle den eschatologischen Sinn.

Justin († um 165) anerkennt im Dialog mit Trypho[95] den Vorrang der Patriarchen und Propheten (80), der „Heiligen" (139), bezüglich der leiblichen Auferstehung. Sie werden zu Beginn des messianischen Reiches aufleben und in Jerusalem herrschen. Aber dieser Gedanke mündet bei ihm in den Chiliasmus ein (80—81). Das historisch aufgefaßte 1000jährige Reich mit einer doppelten Auferstehung, einer von Gerechten zu Beginn und einer allgemeinen zum Schlußgericht, ist ein mißverstandenes Element der jüdischen Enderwartung, dessen christliche Verarbeitung noch weit über Justin hinaus Schwierigkeiten machte.

[94] Man könnte an Mt 13, 17 und Jo 8, 56; 12, 41 denken.
[95] Otto II, 1—499.

In der Verquickung des Gedankens der Auferstehung der Heiligen mit dem Chiliasmus sehen wir einen wichtigen dogmengeschichtlichen Grund für die Verdrängung der genuinen Auffassung von Mt 27, 52—53: die Abwehr des Chiliasmus verhinderte zugleich deren Entfaltung. Die heilsgeschichtliche Differenzierung nicht nur der Vorbereitung, sondern auch der Verwirklichung der Endzeitgüter blieb in der Folge fast unbeachtet. Alles wurde in Bausch und Bogen ans „Ende" verlegt. Das empirische Bild der nachchristlichen Zeit schien dieser Auffassung nur zu recht zu geben und damit war die Auferstehung der Heiligen von vornherein mit dem Odium einer befremdlichen Ausnahme, bzw. Vorwegnahme belastet.

Melito von Sardes († um 180) bietet uns in den wenigen Fragmenten, die sich von seinen zahlreichen Werken erhalten haben, kurze, aber eindeutige Beweise seines Verständnisses von Mt 27, 52—53.

Beim Tode Christi, heißt es im 13. syr. Fragment[96], erschrickt die Schöpfung und fragt staunend: Was ist das für ein neues Mysterium? In großartigen Antithesen erläutert Melito das Geschehen: *Impassibilis patitur, immortalis moritur* usw. Als der Herr nun auferstand, *cum pede deiulcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem*, da erkannte die Schöpfung, daß alles um der Erlösung des Menschen willen geschah: *mortuus est, ut vivificaret; sepultus est, ut resuscitaret*, oder wie er kurz zuvor sagt: *ut colligeret membra eius, quae mors disperserat, cum hominem divideret* (= Leib und Seele). Im 16. syr. Fragment[97] ist wieder von der Passion Christi und ihrer Wirkung die Rede: *Suspensus .., sepultus .., surrexit et homines suscitavit e terra e profundo sepulcro ad altitudinem coeli.* Ein paar Sätze weiter das Gleiche: *Surrexit et suscitavit genus Adami e profundo sepulcro.*

Hier geht es also nicht nur um Seelen, die aus dem Hades befreit, sondern um Menschen, die aus dem Grab auferweckt werden, und zwar in unmittelbarer Folge auf Tod und Auferstehung des Herrn, nicht erst in ferner Zukunft, und nicht nur zu vorübergehendem Erdenleben, sondern *e profundo sepulcro ad altitudinem coeli*[98].

Irenäus († um 200) faßt jene Form der frühchristlichen Eschatologie zusammen, die in den kleinasiatischen Kreisen der „Senioren und Apostelschüler"[99] entstand und der wir schon bei Justin begegneten. Aber neben den chiliastischen Motiven steht deutlich der ursprüngliche Gedanke vom Heil der Väter im Descensus Christi, der sich in der Tradition immer wieder durchsetzt.

Der Kampf gegen den durch Judaisten provozierten und aus heidnischem Ressentiment genährten gnostischen Dualismus zwischen Altem und Neuem Bund lenkte die theologische Reflexion notwendig auf den

[96] Otto IX, 419.
[97] Otto IX, 421.
[98] Eine neu aufgefundene Homilie Melitos über die Passion ergeht sich in den gleichen Wendungen. Vgl. A. Grillmeier, ZkTh 71 (1949) 5 ff.
[99] Eusebius, Hist. eccl. 3, 39.

Descensus ad inferos, in dem sich ja der Anschluß des Alten an den Neuen Bund vollzog. Irenäus hält Marcion immer wieder entgegen, daß der Logos des Neuen Bundes bereits in der Schöpfung und in der Geschichte des auserwählten Volkes tätig war. Die ihn vorausverkündenden Patriarchen und Propheten sind seine „Schüler"[100], seine „Heiligen"[101]. Der Abstieg Christi *in medio umbrae mortis*[102] bringt ihnen die Erlösung: *Dominum in ea quae sunt sub terra descendisse*, läßt Irenäus den Presbyter sagen, *evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, i. e. qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus suis servierunt, justi et prophetae et patriarchae*[103]. Das ist genau das Gegenteil dessen, was Marcion behauptet hatte: *Cain et eos qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios et similes eis, et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a Domino, cum descendisset ad inferos et accucurrissent ei, et in suum assumpsisse regnum*[104]. Die beiden Parteien gemeinsame Voraussetzung ist also, daß Christus einen Teil der Hadesbewohner in sein Reich mitnimmt. Der unversöhnliche Gegensatz zeigt sich erst in der Antwort auf die Frage, wer mitgenommen wird.

In einer allegorischen Deutung der Szenen im Abendmahlssaal und am Ölberg gibt Irenäus dem Descensus folgenden Sinn: „*Omnes qui ab initio discipuli (Verbi)... emundati... in vitam veniant Dei.*" „*(Iis) qui in terra recumbebant... venit ministrare vitam.*" „*Passio eius expergefactio est dormientium discipulorum propter quos et descendit in inferiora terrae*[105]." Die Anspielung an den Wortlaut unserer Mt-Stelle ist deutlich.

Von einem bereits bei Justin (Dial. 72) angeführten, den Descensus betreffenden „Jeremias"-Zitat[106] macht Irenäus ausgiebigen Gebrauch. Sechsmal kehrt das Wort mit leichten Varianten wieder[107]: „Es gedachte der Herr, der Heilige Israels, seiner Toten, der im Staube der Erde Schlafenden; und er stieg zu ihnen hinab, um ihnen sein Heil zu verkünden und sie zu retten"[108], bzw. *ut*

[100] Adv. haer. 4, 22, 1 (Stieren 637).
[101] 5, 31, 1 (804).
[102] 5, 31, 2 (805).
[103] 4, 27, 2 (650—1). Es ist hier natürlich nicht behauptet, daß die Väter erst auf die Verkündigung des Herrn hin zum Glauben kamen. Ihr Glaube lag bereits in der Hoffnung und dem prophetischen Dienst ihres Lebens: *qui sperabant = quatenus sperabant.*
[104] 1, 27, 3 (257).
[105] 4, 22, 1 (637).
[106] Justin beschuldigte die Juden, die betr. Stelle aus dem kanonischen Jeremiasbuch böswillig getilgt zu haben. — Nach genauer Vergleichung der 7 Textformen kommt K. Gschwind (Niederfahrt 199—227) zu der Annahme eines apokryphen Jeremiasbuches jüdischen Ursprungs, von dem auch Origenes (Lommatzsch 3, 916) und Hieronymus (Pl 26, 213) sprechen. A. Resch (Agrapha², TU 30/3—4, Leipzig 1906, 382) hatte ein christliches Apokryphon vermutet. C. Schmidt (Gespräche 467 f) spricht von einer „christlichen Fälschung" (473). Der Streit ist müßig, solange nicht mehr Spuren der Quelle aufgefunden werden. Für unsern Zweck genügt die Tatsache, daß der Satz im 2. Jh. ein solches Gewicht hat.
[107] Bezeichnet als ein Wort des Isaias einmal (3, 20, 4), des Jeremias zweimal (4, 22, 1; Epid. 78), als ein Prophetenwort dreimal (4, 33, 1. 12; 5, 31, 1).
[108] Epid. 78 (BKV, Weber 636).

salvaret eos — ad salvandum eos — uti erueret et salvaret eos — uti erigeret ad salvandum illos — extrahere eos et salvare eos. Was beinhaltet dieses *salvare?* Es steht nichts im Wege, darin eine definitive Auferweckung zu sehen. Zwanglos ergeben die gebrauchten Umschreibungen *(assumptio in regnum — vita — expergefactio — erigere — extrahere)* diesen Vollsinn. Allerdings finden wir bei Irenäus keine engere Umschreibung des Personenkreises, was man erwarten möchte, da ja sicher nicht alle Gerechten des Alten Bundes auferstanden sein werden. Doch Unbestimmtheit ist keine Leugnung.

Eine Schwierigkeit gegen die bisher gezeichnete Auffassung des Irenäus vom Descensus-Heil und somit eine verwirrende Dunkelheit findet Carl Schmidt[109] in mehreren Texten, die dieses Heil erst später eintreten lassen. Doch besteht dieser Gegensatz nur zum Schein, denn die Interpretation Schmidts trifft nicht den wahren Sinn der Stellen.

Wenn Irenäus sagt: *Omnes huiusmodi (= ab initio juste et pie conversati) in secundo adventu primo de somno excitabit (Christus) et eriget tam eos quam reliquos qui judicabuntur et constituet in regnum suum*[110], so drückt er damit nur das selbstverständliche Prinzip der allgemeinen Auferstehung am Ende der Weltzeit aus. Die hier behauptete Universalität (die in diesem Zusammenhang immer wiederkehrt) ist affirmativ, nicht streng exklusiv; sie umgreift die Gesamtheit präsumptiv, ohne einen Gegenbeweis im einzelnen auszuschließen. Irenäus hat mit diesem Wort nicht zurückgenommen, was er oben über die Heilswirkung des Descensus gesagt hat.

Dasselbe gilt von einem Satz der Epideixis, der anscheinend Patriarchen und Propheten in diese Allgemeinheit einbezieht: „Jene, welche entschlafen waren, ehe Christus erschien, hatten Hoffnung, im Gerichte des Auferstandenen Heil zu finden, sofern sie Gott fürchteten, in Gerechtigkeit entschlafen waren und den Geist Gottes in sich getragen hatten wie die Patriarchen, die Propheten und die Gerechten[111]." Die Menge der Entschlafenen wird hier nicht, wie Schmidt meint, im Auferstehungstermin verglichen, sondern im Besitz des Gottesgeistes: sie hatten Hoffnung, einst Heil zu finden, wenn sie den Geist Gottes besaßen wie die Patriarchen, usw. Von der Auferstehung der Patriarchen usw. ist hier nicht die Rede.

Am meisten Eindruck hat auf Schmidt folgender Satz gemacht: *Cum Dominus in medio umbrae mortis abierit ..., deinde corporaliter resurrexit et ... assumptus est, manifestum est, quia et discipulorum eius ... animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem; post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est corporaliter, quemadmodum et Dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei*[112]. Er hat den Zusammenhang nicht beachtet, sonst könnte er nicht auf den Gedanken verfallen, Irenäus schildere hier den Erfolg des Heilswirkens Christi in der Unterwelt, um dann zu behaupten: „Ein gewisser Zwischenzustand dauert also auch nach der Herausführung aus dem Hades noch an" (497), und die damit angerichtete Verwirrung auf die Rechnung des Chiliasmus zu setzen.

Nein, worum es im 31. Kap. geht, das ist die *lex mortuorum*, der *ordo promotionis justorum* in seiner grundsätzlichen Allgemeinheit. Um den Nachdruck zu verstehen, den Irenäus darauf legt, müssen wir im Hinter-

[109] Gespräche 494—8.
[110] 4, 22, 2 (638).
[111] Epid. 56 (BVK 623—4).
[112] 5, 31, 2 (805).

grund die gnostische These sehen, wonach der Mensch sein Heil sofort nach dem Tode findet, denn (dies war die anthropologische Voraussetzung) den vom Leib befreiten Geist hindere nichts mehr, seinen natürlichen Wohnsitz in den Himmeln einzunehmen. Irenäus zögert nicht, sie *haeretici despicientes plasmationem Dei et non suscipientes salutem carnis suae*[113] zu nennen. Geist und Fleisch gehören für ihn zusammen: es gibt kein Heil des Menschen ohne Auferstehung. So hat auch Christus *(„Cum Dominus abierit...")* seinen Leib nicht sterbend am Kreuz zurückgelassen, um sofort in den Himmel zurückzukehren (Anspielung auf apokryphe Ideen), sondern stieg zur Unterwelt, blieb dort drei Tage und gelangte durch die leibliche Auferstehung in seine Herrlichkeit. Das ist der *ordo promotionis justorum*. Das ist der Zusammenhang unseres Textes. Der Jünger ist nun nicht über dem Meister: *Si ergo Dominus legem mortuorum servavit..., manifestum est, quia et discipulorum animae...* Auch die Schüler Christi müssen sterben und ihre Seelen steigen in die Unterwelt: *Abibunt in invisibilem locum definitum eis a Deo* (es ist also der Abstieg, nicht der Aufstieg gemeint!), und harren dort der Auferstehung: *Commorantur sustinentes resurrectionem.* Nach der von Gott bestimmten Zeit werden sie *perfecte, hoc est corporaliter* auferstehen und zur Schau Gottes gelangen. Von den Schwierigkeiten Schmidts ist in diesem Satz nichts übrig geblieben. Denn die Frage, wann das *tempus resurrectionis* für den Schüler Christi der Vorzeit eintritt, wird hier überhaupt nicht berührt. So bleiben denn die Worte des Irenäus von der *salvatio* der Väter beim Descensus Christi in voller Geltung. Durch den genaueren, volleren Begriff der *salus* im *ordo promotionis* haben sie sogar noch eine Bekräftigung erhalten: wenn Irenäus vom Heil redet, ist immer die *salus carnis* mitgemeint.

Auch der „Chiliasmus" des Irenäus beeinträchtigt dieses Ergebnis nicht. Er ist ohnehin kein Chialist im massiven Sinn, da er nie von einer tausendjährigen Dauer des eschatologischen Zwischenreiches spricht und materielle Neugier abweist: *In genere humano... perficiuntur mysteria Dei... Angeli.. non praevalent investigare!* Mit erstaunlichem theologischem Takt sucht er das von den kleinasiatischen Presbytern überkommene Erbe als Vorstufe zur Vollendung der Gottvereinigung zu fassen[114]. Mit der *resurrectio justorum* wird der Anfang gemacht: *principium incorruptelae.* Doch sagt Irenäus nirgends, daß kein Gerechter vor dieser Zeit auferstanden ist; es ist auch an dieser Stelle kein Widerspruch zu den Descensus-Aussagen nachweisbar. Der Sinn des eschatologischen Reiches ist ein Reifeprozeß: *(Homo) praemeditabitur incorruptelam et augebitur et vigebit.., ut fiat capax gloriae Patris... (Homines) parantur in salutem.., paulatim assuescunt capere Deum.* Auch soll der Gerechte zunächst in den gleichen irdischen Lebensumständen Vergeltung finden, in denen er um der Gerechtigkeit willen gelitten hat. Am Ende wird Christus das Reich dem Vater übergeben und die *imago Dei* wird ihre letzte Vollendung finden.

Klemens von Alexandrien († vor 215) zeigt uns, daß man auch in der alexandrinischen Tradition Mt 27, 52—53 nicht anders verstand als in der kleinasiatischen. Er hat offenbar unsere Stelle im Auge, wenn er in den Stromata im Zusammenhang der Heilsvermittlung Christi an die im Hades an ihn Glaubenden[115] sagt: *Ναὶ μὴν καὶ σώματά φησι τὸ εὐαγγέλιον πολλὰ τῶν κεκοιμημένων ἀνεστάσθαι,εἰς ἀμείνω ὀηλονότι μετατεθειμένων τάξιν. γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ*

[113] 5, 31, 1 (804).
[114] 5, 31 ff (804 ff).
[115] *ἐλπίσας εἰς σωτηρίαν* (6, 6; Stählin II, 454, 30).

σωτῆρος[116]. Die Weglassung von ἁγίων fällt auf. Man kann das mit K. Gschwind[117] und C. Schmidt[118] aus der universalistischen Tendenz des Klemens erklären. Jedenfalls geht es hier nicht nur um einen Einzelfall der Totenerweckung wie zu Lebzeiten Jesu, sondern um die mit seinem Tod gegebene „durchgreifende Umgestaltung der Dinge in der Unterwelt" (Gschwind). Klemens hat erkannt, daß die knappe Bemerkung des Evangeliums und der abseitige Vorgang ein bedeutendes theologisches Gewicht haben, daß wir es hier mit der ersten Wirkung eines entscheidenden Umschwungs der Heilsordnung zu tun haben.

Es wäre eine völlig willkürliche Konstruktion, alle Leiber der im Descensus Erlösten von dieser Metathesis auszunehmen und nur die Seelen in das neue, bessere Dasein gelangen zu lassen. Diese Unterscheidung zerreißt die innere Einheit des Satzes, der bereits in seinem ersten Teil, dessen Subjekt evident Auferweckte sind, das Prädikat μετατεθειμένων gebraucht.

Was den Inhalt des „besseren" Daseins betrifft, so hat Klemens sich hier nicht näher ausgesprochen. Wenn er im übrigen gnostisch anmutende Vorstellungen entfaltet von der Hierarchie der jenseitigen Vollendung in der πατρῴα αὐλή der Ogdoas, so ist behutsam zwischen gnostischen Ausdrucksmitteln und eigentlichem gnostischem Lehrbegriff zu unterscheiden. Doch haben wir uns hier nicht damit zu befassen, so wenig wie mit dem vom Hirten des Hermas (Sim 9, 16) übernommenen und auf die Heiden ausgedehnten Theologumenon der Apostelpredigt und -taufe in der Unterwelt[119]. Auf die Frage nach der leiblichen Auferstehung einer Anzahl der Hadesbefreiten erhalten wir dort keine Antwort.

Origenes († 253—4) lehnt den Chiliasmus ab, da es ihm ein Leichtes ist, den Worten der Prophetie einen „geistigen" Sinn zu geben. Wenn er die Chiliasten *litterae solius discipuli*[120] nennt, so ist das im Munde des Alexandriners ein vernichtendes Urteil. Seine Allegorese ist aber anderseits auch in Gefahr, uns über den primären Realsinn eines Schriftwortes im Unklaren zu lassen. So im Mt-Kommentar bezüglich Mt 27, 52—53[121].

Er beginnt die Erklärung der Stelle mit dem Hinweis auf die Erfüllung des Herrenwortes: *Venit hora, ut qui in monumentis sunt, audiant vocem filii dei et vivant*" (Jo 5, 25. 28). Er sieht also die messianische „Stunde" herangekommen. Dann gibt er den Text wieder und deutet das Geschehen als Auferstehung aus dem Tod der Sünde: *Monumenta dicuntur corpora peccatricium animarum, i. e. mortuarum Deo. Cum autem per gratiam Dei animae huiusmodi fuerint suscitatae ad fidem, corpora earum, quae fuerant prius monumenta mortuarum animarum, efficiuntur corpora sanctarum, et videntur a seipsis exire, cum desierint esse monumenta.* Das wird von nun an noch oft geschehen: *Magna*

---

[116] II, 455, 16.
[117] Niederfahrt 195.
[118] Gespräche 538.
[119] Strom. 2, 9 (6, 6).
[120] De princ. II, 11, 2 (Baehrens 184).
[121] Comm. series 139 (Klostermann 287 f).

ergo sunt facta ... et semper haec eadem magna cotidie fiunt. Wenn Christus in ihnen auferstanden ist *(post resurrectionem eius in eis)*, führen sie ein neues, himmlisches Leben und erscheinen den Menschen in ihren guten Werken (288). Diese Worte werden weiterleben bis hinein in die Erklärungen des *sensus moralis* der mittelalterlichen Exegeten.

Die allegorische Deutung und theologische Ausweitung schließt jedoch bei Origenes die historische Wahrheit nicht aus, denn auch der Buchstabe des Evangeliums dient dem Leben: *quoniam omnis littera evangelii quasi littera vivificat evangelicos (ut ita eos appellam) scribas*, wenn auch die *altiora mysteria* über der *fides simplex* derer liegen, die *corporaliter prodigia ista tunc fieri viderunt* (289). Wie Origenes sich den tatsächlichen Vorgang dachte, das erfahren wir bei anderer Gelegenheit, wo sich dann auch zeigt, daß das *prodigium secundum historiam* schon vor der Erschließung seines übertragenen Sinnes ein lohnendes theologisches Mysterium enthält.

Nach Erwähnung einer jüdischen Tradition, wonach Adam auf Kalvaria begraben liege[122], sagt Origenes im gleichen Mt-Kommentar: *Crucifixus est Christus ..., ut in loco illo ... caput humani generis resurrectionem inveniat cum populo universo per resurrectionem domini salvatoris ... Inconveniens enim erat, ut cum multi ex eo nati remissionem acciperent peccatorum et beneficium resurrectionis consequerentur, non magis ipse pater omnium hominum huiusmodi gratiam consequeretur*[123]. Diese Worte sind eine klare Anspielung auf Mt 27, 52—53. Es steht für Origenes fest, daß in unmittelbarem, auch zeitlichem und räumlichem Zu-

---

[122] „*Venit ad me traditio quaedam talis ...*" Comm. ser. 126 (Klostermann 265). Auf diesem Zeugnis scheint Epiphanius zu fußen, wenn er sagt: *ὡς καὶ ἐν βίβλοις ηὑρήκαμεν.* Panarion (Holl II, 208). Chrysostomus sagt: *τινές φασιν ἐκεῖ τὸν Ἀδὰμ τετελευτηκέναι καὶ κεῖσθαι.* Hom. 85 in Jo (PG 59, 459). Von einer mündlichen Tradition spricht Ps.-Basilius: *λόγος δέ τίς ἐστι καὶ τοιόσδε κατὰ τὴν ἄγραφον μνήμην.* In Is. prophet. (PG 30, 348 C). Ps.-Athanasius beruft sich auf jüdische Gewährsmänner: *σταυροῦται εἰς τὸν Κρανίου τόπον,ὃν Ἑβραίων οἱ διδάσκαλοί φασι τοῦ Ἀδὰμ εἶναι τάφον.* De pass. et cruce Dom. (PG 28, 208 A). Es ist aber wenig glaubhaft, daß Juden den Ort mit Legenden schmückten, an dem Christus starb. Im Abendland erzählt davon Ambrosius: *Ut Hebraei disputant.* In Luc. X, 114 (Schenkl 498); doch wendet sich Hieronymus scharf dagegen (besonders, was die Auferstehung betrifft): *Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera.* In Mt. 27, 33 (PL 26, 209 B). Er erreicht durch seine Autorität, daß im Abendland nur noch ganz vereinzelt davon gesprochen wird: Ps.-Tertullian (ein Anonymus Südgalliens gegen Ende des 5. Jh.): *Hic hominem primum suscepimus esse sepultum.* Carmen adv. Marcionem II, 201 (PL 2, 1067). Ps.-Augustinus (= Caesarius Arel.): *Antiquorum relatione refertur.* Serm. 84, 1 (Morin 332). — Vgl. zum Ganzen Karl Holl, Zeit und Heimat des ps.-tertullianischen Gedichts adv. Marcionem: Sitz.-Ber. d. kön. preuß. Ak. d. Wiss. 1918, I, 540 f und Adolf Harnack, TU 42/4, 161—2. Ferner: DictThéolCath I, Paris 1903, 380 f (sépulture d'Adam).

[123] Comm. ser. 126 (Klostermann 265).

sammenhang mit dem Tode Christi „*multi*" das „*beneficium resurrectionis*" erhielten. Wie sollte davon Adam ausgeschlossen sein, fragt er sich. Origenes redet hier nicht von der allgemeinen Auferstehung, obwohl die Worte *cum populo universo* das nahezulegen scheinen; denn, daß Adam an der allgemeinen Auferstehung teilnehmen würde, bedurfte an dieser Stelle keiner Erörterung. Hier geht es Origenes vielmehr um die Sinnhaftigkeit einer Auferstehung mit einer bestimmten Gruppe am Ort und im Zeitpunkt der Heilswende. Eine Allegorisierung der Auferstehung durch Gleichsetzung mit der *remissio peccatorum* ist hier ebenfalls nicht beabsichtigt, da der betreffende Satz deutlich zwei inhaltlich nebengeordnete Glieder aufweist: *acciperent ... et ... consequerentur.*

An zwei Stellen seines Kommentars zum Römerbrief spricht sich Origenes deutlicher aus. Zunächst stellt er sich betreffend Röm 1, 4 die Frage (die auch Hippolyt, Athanasius, Ambrosius u. a. bewegt), ob Christus allein Erstgeborener von den Toten sei oder ob man nicht die Genossen seiner Auferstehung *Ecclesia primitivorum* nennen darf:

> *Primitivus vel primogenitus ex mortuis dicitur Christus. Sed requirendum nobis est, si solus est primogenitus vel primitivus ex mortuis et non habet aliquos secum etiam in primitivatu participes ... Ne forte ergo et isti, quos dicit (Apostolus) excitatos esse cum Christo et cum eo sedere in caelestibus* (Eph 2, 6), *et ipsi primogeniti sint vel primitivi ex mortuis, sicut et illi fuerunt, qui cum illo suscitati esse dicuntur* (Mt 27, 52—53), *cum monumenta aperta sunt et multorum sanctorum corpora apparuerunt et ingressa sunt in sanctorum civitatem. Et de his talibus fortassis Apostolus dicit* (Hebr 12, 23) *esse illam ecclesiam primitivorum, quam ascriptam memorat in coelis*[124].

Die Frage nach der Berechtigung des Vergleichs bleibt in der Schwebe, nicht aber das zugrunde liegende Faktum, sei es die Taufe, sei es die Totenerweckung. Daß im letzteren Fall eine definitive Auferstehung gemeint ist, ergibt sich aus der ganzen Ausdrucksweise: der Betonung des *cum illo*, der Stellung des *ingressa sunt* nach dem Erscheinen, dem verdeutlichenden Ausdruck *sanctorum civitas*. Unter Zugrundelegung einer vorübergehenden Erweckung zu irdischem Leben hätte Origenes den Vergleich *in primitivatu* überhaupt nicht zum Problem stellen können. Die Frage nach dem Auferstehungsvorrang und -vorsprung Christi wird in der Exegese unserer Mt-Stelle (vor allem angeregt durch die Bemerkung *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ*) immer wieder auftauchen, doch wird man sich nicht immer bewußt bleiben, daß sie nur dort einen Sinn hat, wo man eine echte Auferstehung annimmt, denn nach der Erweckung des Lazarus z. B. ist es niemand eingefallen, sie zu stellen.

Der jenseitige Terminus des Vorgangs kommt noch deutlicher heraus an einer Stelle desselben Kommentars, wo Origenes unter Hinweis auf Mt 12, 29 und Eph 4, 8 zu Röm 6, 8 bemerkt: *Prius*

[124] I, 6 (PG 14, 852 C).

ergo eum (fortem) alligavit in cruce et sic ingressus est domum eius, i. e. infernum, et inde ascendens in altum captivam duxit captivitatem, eos scilicet, qui cum ipso surrexerunt et ingressi sunt sanctam civitatem Jerusalem coelestem[125].

In seiner Erklärung des Hohen Liedes kommt Origenes bei der allegorischen Deutung der *retia* (2, 9) als Todesfesseln, die Christus im Descensus löste, zu einer schönen und klaren Paraphrase unserer Mt-Stelle:

Venit ergo ad ista retia, sed involvi in iis solus ipse non potuit; quin immo diruptis iis et contritis dat ecclesiae suae fiduciam, ut audeat iam calcare laqueos et transire per retia et cum omni alacritate dicere: Anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium; laqueus contritus est et nos liberati sumus!... Quia liber inter mortuos fuit, idcirco devicto eo, qui habebat mortis imperium, abstraxit captivitatem, quae tenebatur in morte. Et non solum semetipsum suscitavit a mortuis, sed et eos, qui tenebantur in morte, simul excitavit simulque sedere fecit in caelestibus. Ascendens enim in altum captivam duxit captivitatem, non solum animas educens, sed et corpora eorum resuscitans, sicut testatur evangelium, quia multa corpora sanctorum resuscitata sunt et apparuerunt multis et introierunt in sanctam civitatem dei viventis Hierusalem[126].

Die vielen Stellen, an denen Origenes vom Descensus ad inferos und seiner Heilswirkung spricht, sind, soweit sie nicht ausdrücklich von der Auferstehung der Heiligen sprechen, doch zwanglos damit vereinbar. Ein paar Beispiele:

Im Kommentar zur Genesis (46, 4) erwähnt er die Herausführung Adams und der Heiligen aus dem Hades an den Ort, der dem reuigen Schächer verheißen wurde: *Quod autem dicit ‚Revocabo te inde in finem' hoc esse arbitror, quod in fine saeculorum Unigenitus filius suus pro salute mundi usque in inferna descendit et inde protoplastum revocavit. Quod enim dixit ad latronem ‚Hodie mecum eris in paradiso', hoc non illi soli dictum, sed et omnibus sanctis intellige, pro quibus in inferna descenderat*[127].

Im Kommentar zum Buch Numeri (24, 17) nennt Origenes die Frucht des Descensus „Heil" und „Leben": *Victis adversariis daemonibus homines, qui sub ipsorum dominatione tenebantur, Christus quasi praedam victoriae suae ducit et spolia salutis reportat, sicut... scriptum est: Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, scil. illam humani generis, quam diabolus ad perditionem ceperat, iste rursus captivam duxit et a morte revocavit ad vitam*[128].

In der Homilie zu 1 Sam 28, 3—25 ist es die Bestimmung des Abstiegs Christi in die Unterwelt, daß er „Patriarchen, Propheten und allen", die auf ihn warten, den Weg zum Baum des Lebens öffne[129].

Zu Mt 16, 21, wo der Herr sagt, er müsse nach Jerusalem gehen und leiden, bemerkt Origenes, daß Christus durch den Tod im „untern Jerusalem" den Anfang des Lebens im „obern Jerusalem" machen werde: *"Ινα... τὴν ἀπαρχὴν τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ποιήσῃ ἐν τοῖς ἄνω Ἱεροσολύμοις, καταργῶν καὶ καταλύων τὴν ἐπὶ τῆς γῆς.* Das „untere" Heiligtum bestand nur solange, als Christus noch nicht auferstanden war, noch jene, die ihm in Tod und Auferstehung gleichgestaltet wurden: *Οὐδὲ συνηγέρθησαν*

[125] V, 10 (PG 14, 1052 A).
[126] III (Baehrens 222—3).
[127] In Gen. 15, 5 (Baehrens 134).
[128] In Num. 18, 4 (Baehrens 174).
[129] Klostermann 294.

αὐτῷ οἱ γινόμενοι σύμμορφοι τῷ θανάτῳ καὶ τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ. In der etwas breiteren lateinischen Textgestalt heißt es: *Tunc jam non deorsum ab eis, qui consurrexerunt ei, quaeritur Hierusalem ..., sed sursum*[130].

In wörtlichem Zitat, doch ohne Erläuterung, treffen wir Mt 27, 52—53 an im Jo-Kommentar. Die Stelle wird unter dem Zeichen aufgezählt, die den Tod Jesu als einen Erweis göttlicher Macht und Gnade dartun[131].

Es bleibt noch auf ein Wort des Origenes einzugehen, das die bisherige Deutung von Mt 27, 52—53 ausdrücklich abzulehnen scheint und somit in seine Auffassung zumindest eine überraschende Unausgeglichenheit tragen würde. Unter Heranziehung von Hebr 11, 40 und der Idee des Corpus Christi mysticum lehrt Origenes in einer Homilie zum Buch Leviticus, daß alle Menschen ohne Ausnahme, auch die atl. Gerechten, noch auf eine Vollendung zu warten haben: *Nondum enim receperunt laetitiam suam ne apostoli quidem, sed et ipsi exspectant, ut et ego laetitiae eorum particeps fiam. Neque enim discedentes hinc sancti continuo integra meritorum suorum praemia consequuntur; sed exspectant etiam nos*[132]. Ist hier die Möglichkeit der leiblichen Verklärung von atl. Heiligen geleugnet? Die genauere Betrachtung des Textes und seines Zusammenhangs wird uns eines Besseren belehren.

Den Ausgangspunkt der Homilie bildet das an Aaron und seine Söhne gerichtete Verbot, während ihres priesterlichen Dienstes Wein zu genießen (Lev 10, 8 f). Auf Christus, den wahren Hohenpriester, leitet das Wort über: „Ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis ich es neu mit euch trinke im Reiche meines Vaters" (Mt 26, 29). Der Wein ist das Getränk der Freude; erst im vollendeten Reich wird Christi Freude voll sein. Solange er als Priester für unsere Sünden eintritt — und das geschieht, solang es Sünder gibt —, hat Christus um seine noch zu rettenden Glieder Trauer. Erst „mit euch im Reiche" wird er den Wein der Freude trinken: *Rursum bibet post haec, cum subjecta ei fuerint omnia et salvatis omnibus ... Tunc enim erit gaudium et laetitia.* Wie nun das Ritualverbot Aaron und seine Söhne verpflichtete, so teilen auch die Jünger Christi seine Trauer über das Noch-nicht-vollendet-sein des Reiches *cum ingrediunter ad sancta.*

An dieser Stelle setzt der oben zitierte Text ein und wir sind nun in der Lage, den in ihm ausgesprochenen Mangel jenseitiger Vollendung genauer zu fassen. Er besteht in einem Aufschub der *perfectio laetitiae* und der *integritas praemii*, bis die Gemeinschaft der Heiligen ihre Heiligkeit und ihre Vollzahl erreicht hat: *Non enim est illis perfecta laetitia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent nostra peccata.*

Diese Solidarität (Origenes nennt sie *tantum dogma)* wird zunächst mit Hebr 11, 40 *(ne sine nobis perfectionem consequerentur)* bewiesen: *Vides ergo, quia exspectat adhuc Abraham ..., et Isaac et Jacob et omnes prophetae exspectant nos, ut nobiscum perfectam beatitudinem capiant* (378). Dann verweist Origenes auf die gegenseitige Abhängigkeit der Glieder am mystischen Leib Christi. Erst wenn alle heilig und vereint sind, ist die Freude voll: *Habebis ergo laetitiam de hac vita discedens si fueris sanctus. Sed tunc erit p l e n a laetitia, cum nullum tibi membrum corporis deest.*

Die Frage der Auferstehung wird in diesem Zusammenhang gar nicht berührt, denn weder ihre Bejahung noch ihre Verneinung ist hier von Belang; dieser Unterschied bleibt unterhalb der von Origenes gemachten

[130] In Mt. 12, 20 (Klostermann 114).
[131] In Jo. 19, 16 (Preuschen 316).
[132] In Lev. 7, 2 (Baehrens 377).

Unterscheidung. Es ist die Rede von einem Zuwachs *(perfectio, integritas)* der Seligkeit der Heiligen durch die endzeitliche Vollendung des Reiches Christi. Mag der einzelne als solcher mit Leib und Seele das Heil erlangt haben, was in jedem Falle fehlt, ist das Pleroma der Gemeinschaft. Nicht die Auferstehung fehlt den Heiligen (notwendig), sondern w i r fehlen ihnen! Es ist daher unzulässig, aus dem *nondum receperunt laetitiam suam* ein *nondum resurrexerunt* zu machen, denn auch eine leibliche Verklärung läßt noch Raum für jene soziologische Vollendung, die nach Origenes die Heilsmöglichkeiten des Einzelnen erst ganz erschöpfen wird.

Das Wort aus der Lev-Homilie steht also nicht im Widerspruch mit den anderen angeführten Origenesworten. Der Alexandriner hat nur e i n e Meinung über Mt 27, 52—53, und diese besagt definitive Auferstehung. Man sollte meinen, damit wäre Heb 11, 40 von der Liste der Einwände gegen Mt 27, 52—53 gestrichen, aber das Wort (und immer wieder nur das Wort und kein biblischer Zusammenhang!) wird trotz Origenes das klassische Argument der Gegenseite bleiben.

A l e x a n d e r, der Vorgänger des hl. Athanasius auf dem Bischofsstuhl von Alexandrien († 328) wird von K. Gschwind[133] zu Unrecht unter die Gegner seiner und unserer Auffassung von Mt 27, 52—53 gerechnet. Die zitierte Predigt „De anima et corpore deque passione Domini"[134] berührt sich in so vielen Teilen mit Melito von Sardes, daß es schon aus diesem Grunde sehr unwahrscheinlich ist, daß Alexander darin eine neue Ansicht über die auferstandenen Heiligen vorbringen wolle. Innere Gründe schließen dies vollends aus.

Der merkwürdige Titel der Rede und die durchgängige Verbindung anthropologischer und soteriologischer Gedanken deutet schon auf einen höchst realistischen und ganzheitlichen Erlösungsbegriff. Der Fall des Menschen brachte ihm den Tod. Wie nun das Todeslos des Leibes die menschliche Seele *eo ipso* zur Gefangenen der Unterwelt macht[135], so zielt die Erlösung als Aufhebung des Todes auf zwei Rettungen ab, die wesentlich zusammengehören: die Befreiung der Seele aus dem Hades u n d die Auferstehung des Leibes. Das eine ohne das andere ist sinnlos[136], denn die Seele ist ja n u r gefangen, w e i l der Leib dem Tode verfiel, und der Erlöser befreit sie n u r, w e i l er den Menschen zu retten kam: *Ut hominem perditum salvificaret eiusque omnia sparsa membra colligeret. Etenim Christus .. id adunavit, quod separatione corporis mors disperserat*[137]. Darum hat Christus *tum ante suam passionem, tum etiam in ligno pendens* Tote erweckt[138]: *Etenim cum ... pateretur, monu-*

[133] Niederfahrt 191.
[134] PG 18, 585 f.
[135] *In infernum depressa scabellum mortis effecta est et cunctis despicabilis.* PG 18, 191 C.
[136] Das zeitliche Nacheinander hebt nicht das grundsätzliche Miteinander auf. Eben um der den Glauben zersetzenden „Erfahrung" der irdischen Zeit *post Christum* als eines scheinbar heilsleeren Raumes entgegenzuwirken, wurden an den Beginn des Neuen Äons eschatologische Zeichen gesetzt, inchoative, doch die ganze Breite des Heils darstellende Heilsverwirklichungen.
[137] PG 18, 595 B.
[138] 598 D.

menta dirupta sunt, patuit infernus, animae prosilierunt, mortui ad vitam sunt regressi, multique ex his visi sunt Hierosolymis, dum crucis mysterium perficiebatur, quo tempore Dominus noster mortem calcavit[139]. Die gleiche Verwendung von Mt 27, 52—53 wiederholt sich später[140]. Der Vergleich mit der Erweckung des Lazarus darf nicht gepreßt werden, denn deutlich genug hebt sich die Neuheit des Vorgangs ab: *Cuncta in Christi passione turbata fuerunt atque convulsa... Ego Christus resurrectionem vobis communico*[141]. So ruft der Prediger dem Erlöser zu: *Hominem tuum suscipe, depositum recipe, imaginem tuam Adamumque tuum recupera!*[142]. Es darf also mindestens gesagt werden, daß Alexander nicht behauptet, die Erstandenen seien wieder gestorben, wenn man schon in den oben erwähnten Sätzen keine ausdrückliche Behauptung des Gegenteils erkennen will.

Eusebius von Cäsarea († 339) kommt in seiner Schrift gegen Marcell von Ancyra in kurze Berührung mit Mt 27, 52—53. Marcell hatte die Stelle (mit anderen) zum Beweis herangezogen, daß Christus nicht in dem Sinne „Erstgeborener von den Toten" sei, daß er als zeitlich Erster vom Tode zum Leben zurückgekehrt sei, da ja andere vor ihm erweckt wurden. Eusebius weist das mit dem Hinweis auf das μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ des Mt-Textes zurück. Wohl in richtiger Erkenntnis des wesentlichen Unterschiedes zwischen der Rückkehr ins irdische Leben und der Auferstehung zum himmlischen Leben geht er auf die Diskussion der Priorität der atl. und evangelischen Totenerweckungen gar nicht ein. Nur die bei Mt 27 genannte Auferstehung kommt für einen Vergleich in Betracht, und diese geschah eben nicht vor, sondern im Gefolge der Auferstehung Christi[143].

An zwei Stellen der Demonstratio evangelica spricht Eusebius ausdrücklich von einer Auferstehung der Mt 27, 52—53 Erweckten zu einem verklärten Leben:

Der allgemeine Zweck des Abstiegs Christi in die Unterwelt war „das Heil aller von Anfang an"; es galt, „die Herrschaft des Todes zu brechen", „die Seelen der ehedem Verstorbenen zurückzurufen" und ihnen „den Weg zum Aufstieg ins Leben zu bahnen". Eine besondere Absicht des Erlösers betraf eine Anzahl von Heiligen, die seine eigene leibliche Auferstehung teilen durften: καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἀνίσταντο,συνεισελαύνοντα αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὡς ἀληθῶς οὐρανόπολιν[144].

Der gleiche Gedankengang an der Parallelstelle: Christus befreit die Gefesselten des Hades, „und das geschah, als (die zwei Vorgänge sind also nicht schlechthin identisch und gleichen Umfangs!) πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἀναστάντα συνεισῆλθον αὐτῷ εἰς τὴν ἀληθῶς ἁγίαν τοῦ θεοῦ πόλιν[145].

---

[139] 599 A. Das vorwiegend theologische Interesse des Alexandriners vernachlässigt die zeitliche Folge (wie ja auch Mt selbst). Man darf aber daraus nicht folgern, die Erweckungen Mt 27 hätten mehr mit der des Lazarus zu tun als mit der Christi.

[140] 599 D — 602 A.

[141] 602 B.

[142] 602 D.

[143] Ct. Marc. 1, 2 (Klostermann 11).

[144] 4, 12, 4 (Heikel 169).

[145] 10, 8, 64 (Heikel 483).

Unser Mt-Text ist bezüglich der *σώματα* als Gesamtsubjekt voll gewahrt, in doppelter Hinsicht aber noch deutlicher gemacht: in der engen Verknüpfung mit der Auferstehung Christi und in der an Origenes gemahnenden Umschreibung der „heiligen Stadt", die keinen Zweifel mehr an ihrer Transzendenz erlaubt.

Cyrill von Jerusalem kommt in seiner 14. Katechese (348) zweimal auf Mt 27, 52—53 zu sprechen. Das erstemal bemerkt er zu *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν: δῆλον δὲ ὅτι ταύτην,ἐν ᾗ νῦν ἐσμεν*[146], will also das irdische Jerusalem darunter verstanden wissen. K. Gschwind[147] sieht darin verständlichen „Lokalpatriotismus ... auf seine Bischofsstadt" und meint dann allerdings, „daß man überall, wo man die „heilige Stadt" örtlich auffaßte, annahm, daß jene Erweckten wieder starben. Letzteres ist aber weder für Cyrill noch allgemein nachweisbar. Ein Auftreten in Jerusalem schließt nicht aus, daß die Erstandenen in einem anderen Dasein „zu Hause" waren. Epiphanius z. B. nennt es selbstverständlich *δῆλον*, daß die Heiligen zuerst ins irdische, dann ins himmlische Jerusalem gingen[148]. Cyrill sagt nicht nur an keiner Stelle, die Erstandenen seien wieder gestorben, oder auch nur, sie hätten in Jerusalem gelebt, sondern meint im Gegenteil eine echte Auferstehung, wenn er sagt: *μόνου μὲν καταβάντος εἰς ᾅδην,πολλοστοῦ δὲ ἀναβάντος. κατῆλθε γὰρ εἰς τὸν θάνατον καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη δι' αὐτοῦ*[149]. Hier sind nicht Seelen, sondern Auferstandene sein Gefolge, jene „Erlösten"[150], unter denen Cyrill Adam, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Samuel, David, Isaias, die Propheten und Johannes den Täufer namentlich nennt[151].

Aphraates (344) ist uns ein Zeuge der frühen Tradition Syriens. In dramatischer Weise (wir erinnern uns an Melitos Rhetorik) schildert er zu Beginn seiner 22. Rede „Vom Tod und den letzten Dingen", wie dem Tod seine durch die Ursünde gegebene Herrschaft über die Menschen Zug um Zug wieder abgenommen wird. Schon die atl. Ankündigungen der Auferstehung und die Entrückung des Henoch und Elias machten ihn „traurig". Im Descensus Christi wurde seine Macht völlig gebrochen. Ein Teil seiner Beute wurde ihm jetzt genommen, die übrigen werde er am Tage der Wiederkunft Christi hergeben müssen:

„Da zerbrach er (Christus) seine (des Todes) Türen und ging zu ihm ein und fing an, seinen ganzen Besitz zu rauben. Als aber die Toten das Licht in der Finsternis sahen, erhoben sie ihre Häupter aus der Gefangenschaft des Todes und .. sahen den Glanz des Königs Christus ...

[146] PG 33, 845 B.
[147] Niederfahrt 191.
[148] Haer. 75, 8, 7 (Holl 3, 339).
[149] PG 33, 848 C.
[150] 849 A: *ἐλυτροῦντο, λυτρωτής, ἐλυτρώσατο.*
[151] 469 B. 848 D.

Und der Tod erkannte, daß die Toten leben und befreit würden von seiner Herrschaft... Und da der Tod heftig schrie, wie er sah, daß seine Finsternis anfing zu weichen und von den Gerechten, die da schliefen, etliche aufstanden, um mit ihm (Christus) hinaufzusteigen, und da er (Christus) ihm verkündete, daß, wenn er kommen werde am Ende der Zeit, er alle Gefesselten aus seiner Herrschaft befreien und zu sich hinaufführen werde, damit sie das Licht sähen, da ließ der Tod Jesum... entweichen... in der Weise, wie ein Mann, der Todesgift zu sich genommen hat in der Speise..., die Speise erbricht[152]".

Es geht hier offensichtlich um mehr als die Heimführung von Seelen. Das Geschehen spielt vielmehr um die Pole Tod und Auferstehung. Nirgends im ganzen Zusammenhang ist von Seelen als solchen die Rede. Christus ist der Bringer der Auferstehung, zuerst „etlicher Gerechter", dann „aller Gefesselten". Beide Gruppen „steigen mit ihm hinauf" und „sehen das Licht". Damit ist Mt 27, 52—53 eindeutig als ein Teilgeschehen der eschatologischen Auferstehung bezeichnet. Das gleiche ist aus einer Stelle der 6. Rede zu entnehmen, wo der Descensus Christi mit 4 Kön 13, 21 verglichen wird: „Elisäus weckte einen Verstorbenen zum Leben durch seine Gebeine, und unser Erlöser, da er in die Unterwelt hinabfuhr, machte viele lebendig und ließ sie auferstehen[153]."

Ephraem († 373), der „Klassiker der syrischen Kirche", zeigt sich mit Mt 27, 52—53 überaus vertraut, was insofern von großer Bedeutung ist, als Ephraems Exegese vorzüglich um den historisch-grammatischen Sinn der Texte bemüht ist. Es ist unmöglich, hier sämtliche Stellen wiederzugeben, an denen er darauf anspielt. Fast alle bekannten Stilmittel der ausgeschmückten Descensus-Schilderung finden sich bei ihm: die Personifikation der Unterweltsmächte, die Köderung des Todes, der gewaltsame Einbruch im Stil von Ps 107 (106), 16, die Wechselreden im Anschluß an Ps 24 (23), 7 f., die Ausplünderung gemäß Eph 4, 8 und Kol 2, 15 usw. Zuweilen geht die bildhafte Rede bis an die Grenze des Tragbaren, wenn z. B. Christus listig wie Rachel den Tod beraubt[154].

Meist ist ohne nähere Bestimmung von der Befreiung der Toten die Rede. *Eduxit mortuos ex inferis* (I, 154). *Resurrectio (Christi) mortuos furata est* (I, 514). Christus *aperuit inferos velut Aegyptum..., spoliator inferorum* (II, 764). *Mortuus et sepultus vitam reddidit mortuis..., resuscitatus populos salvavit* (IV, 748). *Nec amplius paradisus occlusus fuit* (IV, 762). *In vertice Golgotha Christus vitam distribuit hominibus (IV, 770).* Aber es lassen sich deutlich zwei Vorgänge im Akt der Befreiung unterscheiden. Zunächst die allgemeine Auflösung des Hades als des Gefängnisses der Seelen:

Inferi enim omnia sinu suo absorpta reddiderunt (I, 155). Christus *humanum genus in domum vitae transtulit... Transeant animae e regione mortis in regionem vitae* (I, 158). *Solus descendi..., sed cum millibus et myriadibus ascendi* (I, 548).

[152] Bert (TU III/3—4) 351.
[153] 106. Vgl. die 12. Rede (190).
[154] Lamy I, 515.

Dann die Erlösung einer bestimmten Anzahl, die bis zur leiblichen Auferstehung gelangt:

Liberavit vitas multas, quas avide devoraverat (mors)..., etenim dum unus in cruce moriebatur, multi sepulti ab inferis ad vocem eius exibant (I, 155). *Occisores tui veluti agricolae egerunt..., triticum in profundo seminarunt, ut inde resurgeret et secum suscitaret multos* (I, 166). *Inferi dederunt ei obsides... Jesus solus in inferos perrexit, cum autem resurrectione exivit, mortui cum eo e pulvere surrexerunt et qui in sepulcro inde ab antiquo obdormierant, a somno excitati sunt* (I, 514). *Coronam justorum... plexerunt tibi eorum ossa, quando translata fuerunt* (I, 708). *Ad fragorem vocis tuae velut flores exortae ascenderunt in mense Nisan. Nisan factus est in infernis. Mortui laetitia affecti sunt, ossa eorum, quae aruerant, efloruerunt et pulchritudo eorum, quae evanuerat, novum splendorem nacta est* (I, 709). *Ascendit luna cum mortuis, qui a morte evigilaverant... Paradisus gloriosus in vicinio est* (I, 712). *Exeuntes mortui praedicarunt potentiam istius agni* (II, 764 eine Anspielung auf die Erscheinungen). *Solvit captivos inferorum, qui aperuerunt sepulcra sua* (II, 772). *Mortuos ad vitam revocavit, dormientes suscitavit... Hac die tremuit mors, evigilaverunt mortui, surrexerunt dormientes* (IV, 754). *Petrae scissae sunt, mors tremuit, tristis infernus dimisit corpora defunctorum* (IV, 762).

Im Diatessaron-Kommentar erklärt Ephraem das Verbot Jesu, von der Verklärung auf Tabor vor der Auferstehung zu sprechen (Mt 17, 9 Mk 9, 9), mit dem Hinweis auf den Unglauben der Juden. Sie werden erst glauben, daß Moses und Elias wirklich zugegen waren, wenn sie die Auferstehung der Gerechten mit Christus erlebt haben:

Quieti estote, donec sepulcra aperientur... Post haec credent eum, qui hos ad vitam revocavit, etiam Moysen suscitasse. Multi justi ad vocem Domini ex inferis venerunt, pro uno multi ascenderunt... Exitu ergo justorum ex sepulcro discant, quomodo res se haberet[155]. Im gleichen Kommentar kommt er später noch mehrmals auf Mt 27, 52—53 zurück: *Ut Dominus monstraret, se ex sepulcro exiisse, testes exitus sui vocavit justos, qui ex sepulcris suis exierant* (258). *Petris praecepit et fissae sunt, et morti mandavit et justos non impedivit, ad vocem illius ex sepulcris exire... Multi justi ad vocem Domini ex inferis venerunt, pro uno multi ascenderunt* (250).

Die Carmina Nisibena Ephraems handeln in ihrem zweiten, dogmatisch-paränetischen Teil[156] ausführlich vom Descensus Christi. Es wäre ein leichtes, die Reihe unserer Zitate aus ihnen zu vermehren.

Unter den Auferweckten sieht Ephraem vor allem Adam: *Quaesivi et inveni Adamum.., extuli imaginem nostram. Ecce vivit, qui fuerat mortuus.., ecce egressus est ex inferis.., ascendit, quia ego descendi* (I, 548), *liberavi eum et hodie eius salus completa est* (I, 550). *Resurgens suscitavit eum, qui lapsus est in horto; e sepulcro horti in thalamum horti introduxit eum cum gloria* (I, 672). *Corpus Adami per te victoria nobilitatur* (I, 714). *Mater Adami (= terra) laetatur dominum suum descendisse et filium suum suscitasse* (II, 770). *Perrexit, ut revocaret Adamum in regnum excelsum* (IV, 760), *ut Adam eriperet... In bracchiis suis portavit (ovem inventam)* (IV, 762). — Auch von Eva hören wir: *Venit igitur ad Hevam, matrem omnium viventium* (I, 154). — Schließlich auch von den Patriarchen:

[155] Aucher-Mösinger, Venedig 1876, 158.
[156] Carm. 35—77 (ed. Bickell, Leipzig 1866).

Surge Adam et laetare in sepulcro, tuus quippe dominus descendit, ut te in regnum suum introduceret acceptis paradisi clavibus... Noe igitur, Abram et Isaac cum Jacobo, Moyses et filius Jesse exultarunt in sepulcro: Primogenitus solvit maledictionem et abolevit poenam (IV, 758).

Athanasius († 373) spricht in seinem berühmten, für das Chalcedonense bedeutungsvollen Brief an Epiktet (11) die Überzeugung aus, bisher sei Christus allein auferstanden und zur Verklärung gelangt[157]. Die Stelle steht im Zusammenhang eines Beweises für die Gottheit Christi: Der Logos vereinigte sich mit ihm nicht nur wie mit irgendeinem der Propheten; wäre in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und den Propheten, so wären auch diese Heiligen, nicht aber nur der von Maria Geborene als einziger, von den Toten auferstanden: *Οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἀποθανόντες οὔπω ἀνέστησαν, ὁ δὲ ἐκ Μαρίας μόνος τριήμερος ἀνέστη*[158]. Damit wäre einschlußweise eine Leugnung der definitiven Auferstehung bei Mt 27, 52—53 gegeben.

Doch darf man diesem Prinzip nicht zu viel Gewicht geben. Es ist mehr affirmativ als exklusiv gemeint. Sonst wäre ja auch kein Raum für die Verklärung der Mutter Jesu. Das Pathos der Exklusivität war seinerzeit dennoch berechtigt: es gibt nur eine Auferstehung, nämlich die in Christus einsetzende „christliche", und keine vorchristliche Gottvereinigung konnte zu ihr führen[159]. Das theologische Interesse richtete sich zunächst ganz auf diesen Gegensatz. Die Einbeziehung der atl. Heiligen (und Mariens, die ja den physischen Anschluß des Alten Bundes an die heilbringende *caro Christi* darstellt) in diese Auferstehung trat nicht so in das Glaubensbewußtsein, daß daraus eine korrektere Formulierung des obigen Satzes notwendig geworden wäre. Es ist ein weiter Schritt vom einfachen Vorhandensein eines überlieferten Inhalts zu seiner reflexen Fassung durch Abgrenzung und Beziehungssetzung zu anderen Inhalten.

Epiphanius, der rigorose, aber ungeschickte Verfechter der Tradition im ersten Origenistenstreit, lebte bis zu seinem 50. Lebensjahr in Judäa, bevor er Metropolit von Cypern wurde (367). In seinem Hauptwerk „Panarion" (um 375) kommt seine

[157] K. Gschwind hat für seine Behauptung, diese Überzeugung sei bereits unter den Theologen des 2. Jh. verbreitet (Niederfahrt 217), keinen Beleg angeführt. Es handelt sich — wenigstens dort, wo der Satz nicht nur als geschichtliche Aussage nach bestem Wissen, sondern als Prinzip auftritt — um Überreste judaistischer Zwischenzustandslehren. Man vgl. unsere Ausführungen zu Tertullian, Hippolyt, Ambrosius und den Quaestiones ad Orthodoxos.

[158] PG 26, 1068 B.

[159] Ein späteres ps.-athanasianisches Werk Contra Apollinarium spricht mit Hippolyt (und dem Nikodemusevangelium) von einem „Setzen der Grenze der Auferstehung" beim Descensus, d. h. von dem Punkt der Heilsgeschichte, von dem an es Auferstehung gibt. Text und Erklärung durch A. Grillmeier: ZkTh 71 (1949) 19—20.

Meinung über Mt 27, 52—53 wiederholt klar zum Ausdruck. Wo er Christi Tätigkeit in der Unterwelt kurz streift, faßt er sie in das seit langem übliche Wort: „Er führte Gefangene mit sich[160]."

Wie Irenäus entrüstet sich Epiphanius über die Ansicht Marcions, Christus habe beim Descensus allen, nur nicht den Vätern des Alten Bundes, das Heil gebracht[161]. Gegen Marcions Leugnung der leiblichen Auferstehung beruft sich Epiphanius auf 1 Kor 15. Am Ende seines Elenchos erklärt er v. 54 („verschlungen ist der Tod im Sieg") dahin, daß dies Wort zum Teil schon erfüllt ist: *ἀπὸ μέρους ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσει καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἀναστάντων ἀνέστη γὰρ πολλὰ σώματα τῶν ἁγίων, ὡς φησι τὸ εὐαγγέλιον, καὶ συνεισῆλθον αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*), zum andern Teil noch zu erfüllen bleibt: *τότε δὲ εἰς νῖκος καταπίνεται, ὅτε ἀπὸ πάντων καθολικῶς ἀφαντοῦται* (II, 173).

Wenn Tatian das Heil Adams leugnet[162], der sozusagen die Teigmasse der Menschheit[163] darstellt, wie sollen dann, meint Epiphanius, die aus ihm Gewordenen gerettet werden? Gemeint ist das Gesamtheil, also — zunächst wenigstens für Adam — auch leibliche Auferstehung, deren Beabsichtigung Gott in den Totenerweckungen der Evangelien kundgab (II, 207). Wozu sonst wäre auch Christus in die Unterwelt hinabgestiegen und von den Toten auferstanden? „Unsern heiligen Vater Adam rechnen wir zu den Lebenden"[164], denn ihm und allen Menschen der Vorzeit, die vom wahren Gott nicht völlig abirrten, doch um ihrer Fehltritte willen im Hades gefangen waren, schenkte Christus gnädig Vergebung[165]. „Wunderbar" nennt Epiphanius den Zusammenhang dieser Lehre mit der alten Überlieferung, daß der Leib Adams auf Golgotha begraben sei[166]. Dort floß Blut und Wasser aus der Seite Christi über ihn, den Anfang unseres Geschlechts, um die Erlösung aller zu versinnbilden. Da hörte Adam den Weckruf: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*. Das Wort, das Eph 5, 14 die Auferstehung aus Sünde und Irrtum meint, wie Epiphanius weiß, darf doch hier wörtlich gelten, damit „nicht umsonst" (209) das Evangelium sage: *ἀνέστη πολλὰ σώματα τῶν ἁγίων καὶ εἰσῆλθον σὺν αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*. Es spricht nämlich ausdrücklich von Leibern, nicht von Seelen: *καὶ οὐκ εἶπεν, ἀνέστησαν ψυχαὶ τῶν ἁγίων, ἀλλὰ σώματα* (210).

In Voraussicht kommender spiritualistischer Irrlehren, schreibt Epiphanius gegen Origenes, habe Christus bei seiner Auferstehung „viele Leiber der Heiligen *σὺν αὐτῷ* erweckt" und sie *„μετ' αὐτοῦ* in die heilige Stadt" genommen. Das Evangelium sage absichtlich *σώματα* und bezeuge ihr Erscheinen in Jerusalem (II, 520). Seiner Ansicht nach (*νομίζω*) seien jüngst Verstorbene und solche der frühesten Zeiten (*παλαιότατοι*) darunter gewesen, von Adam angefangen (*ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ἤρξατο τὴν ἀνάστασιν ποιεῖσθαι*) der, auf Golgotha begraben, vom Gekreuzigten ins Leben zurückgerufen wurde (Eph 5, 14). Auf das Zeugnis der Erstandenen hin (Epiphanius stellt es in Rede und Gegenrede dar, 521) seien viele zum Glauben an Christus gekommen (522).

An einer gegen die Arianer gerichteten Stelle bezeichnet es Epiphanius als den Zweck der Menschwerdung, die Sünde im Fleisch zu richten, den Fluch am Kreuz zu tilgen, die Verwesung im Grab zu beseitigen (*καταφαίρετον ποιήσῃ τὴν φθοράν*), im Hades den Stachel des Todes zu zerbrechen und den Vertrag mit dem Hades zu kündigen (*διαλύσῃ τὴν πρὸς τὸν Ἅιδην διαθήκην*; III, 199). Die letzten Worte erinnern an die

[160] Holl I, 230.
[161] II, 99 (*σώσῃ*).
[162] II, 205 (*μὴ σώζεσθαι*).
[163] II, 206 (*φύραμα*).
[164] II, 208 (*τὸν ἅγιον Ἀδὰμ τὸν πατέρα* [*ἡμῶν*] *ἐν ζῶσι πεπιστεύκαμεν*).
[165] Ebd. (*ἀμνησίαν ... δι' ἐλέους καὶ σωτηρίας*).
[166] S. o. Anm. 122.

μετάθεσις des Klemens und die μεταβολή des Hippolyt: der Hades in seiner bisherigen Form wird „aufgelassen". Etwas weiter im gleichen Kapitel werden dann auch die bevorzugten Empfänger der Descensusgnade näher bezeichnet: ἤμελλε ... κατελθεῖν ἐπὶ τὰ καταχθόνια ἐπὶ τὸ ἐργάσασθαι τὴν ἐπὶ τῶν προκεκοιμημένων σωτηρίαν, φημὶ δὲ ἁγίων πατριαρχῶν (213).

Gegen Aerius verteidigt Epiphanius die Gepflogenheit der Liturgie, der Toten zu gedenken, der Sünder, um für sie zu bitten, der Heiligen, um sie zu ehren. Denn alle „leben beim Herrn", wenn auch ihre sterblichen Reste auf der Erde bleiben. Niemand ist ja wie Christus dem Leibe nach im Himmel — außer den mit ihm Auferstandenen: πάρεξ τῶν ἀναστάντων καὶ συνεισελθόντων ἐν τῷ νυμφῶνι, ὡς φησι τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον· πολλὰ δὲ σώματα τῶν ἁγίων ἀνέστησαν καὶ συνεισῆλθον αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν. Epiphanius fragt sich, ob die „heilige Stadt" Jerusalem oder der Himmel sei, da er weiß, daß beides behauptet wird. Daß die Auferstandenen zunächst im irdischen Jerusalem erschienen, und zwar wie Christus „bei verschlossenen Türen", ist ihm klar (τοῦτο δῆλον). Dann aber „gingen sie mit ihm ins Brautgemach". Vor Christus stieg niemand in den Himmel hinauf, wohl aber mit ihm: ἕως ὅτε αὐτῷ συνανῆλθον[167].

Auch im Ancoratus des Epiphanius findet sich die gleiche Lehre: Die der Herr zu Lebzeiten (διὰ τῆς σαρκός) erweckte, starben wieder. Das wurde erst anders, als „das Fleisch" in Christi Auferstehung endgültig auflebte (I, 120). Nach seiner Auferstehung wirkte er keine Totenerweckungen mehr im alten Stil: οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ τῶν νεκρῶν οὐδένα ἤγειρε[168] τῶν προσφάτως τελευτησάντων. An deren Stelle tritt die mit Mt 27, 52—53 geschilderte Erweckung σὺν αὐτῷ (mit dem Zusatz aus Mt 25, 10: μετ' αὐτοῦ εἰσελθόντες εἰς τὸν νυμφῶνα). Diese darf jedoch nicht spiritualistisch umgedeutet werden, denn die Erscheinungen erwiesen auch in diesem Fall die körperliche Identität mit jüngst Verstorbenen (wir wissen schon, daß nach Epiphanius unter den Heiligen auch Zeitgenossen waren).

Unsere Darstellung der Lehre des Epiphanius wird nicht entkräftet durch die im Panarion ausgesprochene Behauptung, „alle Erweckten sind wieder gestorben"[169]. Es handelt sich an dieser Stelle um die bekannte Frage nach dem „Erstgeborenen von den Toten". Epiphanius macht sich den Einwand: andere seien vor Christus erstanden, z. B. Lazarus, der Sohn der Witwe, die von Elias und Elisäus Erweckten. Er antwortet mit der Unterscheidung einer zeitweiligen Rückkehr in das sterbliche Leben einerseits und einem endgültigen Übergang in das unsterbliche Leben anderseits. Der oben zitierte Satz behauptet nun nichts weiter, als daß die genannten vor Christi Auferstehung Erweckten (ἐκεῖνοι πάντες) in der ersten Art auferstanden, Christus selbst dagegen als erster in der definitiven Art (ὡς ἡ μέλλουσα ἀνάστασις). Von Mt 27, 52—53 ist hier überhaupt nicht die Rede. Die Heiligen sind nicht vor Christus auferstanden, und daß sie mit Christus definitiv

[167] III, 339. Im cod. Jenensis ist eine hierhergehörige Glosse am Ende des Kapitels in roter Schrift (der gleichen Hand) nachgetragen: ὅτι οἱ ἀναστάντες ἐπὶ τῆς χριστοῦ ἀναστάσεως μ (= 40) ἡμέρας πεποιήκασιν ἐπὶ τῆς γῆς. ἐν δὲ τῇ ἀναλήψει συνανῆλθον τῷ Ἰησοῦ (III, 340).

[168] Der textkritische Zusatz Holls 121, 3 (εἰ μή) im Hinblick auf 121, 9 ist nicht notwendig, da der Satz ohne ihn besser in den Zusammenhang der vorausgehenden Sätze paßt.

[169] II, 504: πάντες ἀναστάντες πάλιν τεθνήκασιν.

auferstanden sind, bedurfte in dem hier fälligen Beweisgang keiner Erwähnung.

Gregor von Nazianz († um 390) sieht die Erfüllung des israelitischen Brauches, das Osterlamm am Abend zu essen, darin, daß Christus „am Ende der Zeiten" sein Opfer vollzog[170]. Da geschah es unter anderen Zeichen, daß „Tote auferstanden zur Bekräftigung des Glaubens an die letzte und allgemeine Auferstehung"[171]. Unter den Wundern Christi bei Mt wird auch 27, 52—53 aufgezählt: *νέκυες τύμβους λεῖψαν ἀνεγρόμενοι*[172]. Die Verklärung der Erstandenen wird deutlich in einem Vers, dessen Parallelismus membrorum ein bloß irdisches Leben in der irdischen Stadt auszuschließen scheint:

Νεκρῶν δ' ἔγερσις, εἰσοδός τε εἰς πόλιν,
ἡ τῶν θανόντων εἰς ἄνω μετάστασις[173].

Von der Erlösung Adams beim Descensus Christi sagt Gregor: *(ἵνα) τὸν Ἀδὰμ ἀνασώσῃ καὶ τὴν εἰκόνα πεσοῦσαν ἀναλέσηται*[174], seine Heilung wird bezeichnet als *τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ὅθεν ἐξέπεσεν, ἐπανάγουσα, καὶ τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς προσάγουσα (ἰατρεία)*[175]. Es ist freilich möglich, daß nach altem Sprachgebrauch hier weniger von der Person Adams als vom ganzen Geschlecht Adams die Rede ist (bzw. von beidem), von der grundsätzlichen Wiedereinbürgerung des Menschen im Himmel, entsprechend der Ausdrucksweise: „Er stieg zum Himmel empor, um dich, der am Boden lag, mit sich zu führen", oder: „Sein Tod ist meines Todes Abschaffung, seine Auferstehung meine Befreiung aus der Unterwelt, seine Himmelfahrt nimmt auch mich mit in die Höhe[176]."

Chrysostomus († 407) ist der erste, der die Meinung ausspricht, die Mt 27 Auferstandenen seien wieder gestorben: *πολλοὶ ἀναστάντες πάλιν ἀπῆλθον ... ὡς οἱ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ σταυροῦ*[177].

In der 88. Homilie zu Mt behandelt Chrysostomus die Auferweckung der Heiligen als Schreckzeichen des göttlichen Unwillens und als Vorzeichen der künftigen Auferstehung, ohne die Frage nach der Art und Dauer des Vorgangs zu berühren. Er läßt diese Auferstehung schon zu der Zeit erfolgen, da Jesus noch am Kreuze

---

[170] PG 36, 643.
[171] PG 36, 662—3: *νεκροὶ ἀνισάμενοι εἰς πίστιν τῆς τελευταίας καὶ κοινῆς ἀναστάσεως.*
[172] PG 37, 490.
[173] 37, 960—1. An einer PG 24, 736—7 nota 74 ohne Fundort angegebenen Stelle sagt Gregor, daß die Auferstandenen dem zum Himmel Auffahrenden mit Siegesliedern das Geleit gegeben haben: *παραιρέχοντες καὶ παραπεμπόμενοι ᾄσμασιν ἐπινικίοις ἐπανεγύριζον.*
[174] 35, 1173 C.
[175] 35, 433 D — 436 A.
[176] 36, 424 C; 37, 961.
[177] Hom. 40 in 1 Cor. (PG 61, 349).

hing und stellt sie dementsprechend in eine Reihe mit den atl. Erweckungen und der des Lazarus[178]. Seine Auffassung von Hebr 11, 40 gestattet keine „Vollendung" der Patriarchen (um diese handelt es sich auch nach Chrys.) vor dem Tag der allgemeinen Auferstehung, denn Gott habe „allen Menschen einen und denselben Krönungstag bestimmt"[179].

Woher stammt diese These des Chrysostomus (der wir auch bei Ambrosius, wenn auch nicht in dieser Deutlichkeit, begegnen)? Für das Theologumenon, niemand außer Christus sei in der Verklärung, haben wir die gemeinsame alexandrinische Wurzel (Athanasius) schon genannt. Aber wir sind in der Lage, auch die Vorstellung, vom Herrn Erweckte hätten eine Zeit lang unter uns gelebt und seien später wieder gestorben, weiter zurückzuverfolgen.

In der Logien-Exegese des Papias (um 120) wird von Auferstandenen berichtet, die „bis Hadrian lebten"[180] (also unter Hadrian starben), und nach der Apologie des Quadratus (123/4 oder 129) waren solche „jederzeit gegenwärtig"[181]. Beide Texte sprechen jedoch nur allgemein von solchen, die Christus auferweckte, nicht ausdrücklich von Mt 27, 52—53[182], und Chrysostomus beruft sich auch nicht auf sie.

So ist es wohl erst Chrysostomus selbst gewesen, der die Mt 27 berichtete Auferstehung in Verkennung ihrer Eigenart mit historischen Nachrichten dieser Art in Verbindung gebracht hat, indem er die Formel „die vom Herrn Erweckten lebten unter uns und starben später" auf die Mt 27 Erweckten ausdehnte: *ὡς οἱ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ σταυροῦ*[183]. Das „Erscheinen" des Mt-Textes wurde so vergrößert und vergröbert zu einem Leben inmitten der Zeitgenossen, das „Auferstehen" hingegen verkleinert und entleert zu einer bloß zeitweiligen Rückkehr ins irdische Leben. Nur der be-

[178] PG 58, 777.

[179] Hom. 28 in Hebr. (PG 63, 192). — Theodoret v. Cyrus († 460) wird diesen Gedanken in wörtlicher Anlehnung an Chrysostomus wiederholen: *ἀναμένει γὰρ ὁ τῶν ὅλων θεὸς τοὺς τῶν ἄλλων ἀγῶνας, ἵνα, τοῦ σταδίου λυθέντος, κοινῇ πάντας τῶν ἀναῤῥήσεων ἀξιώσῃ τοὺς νικηφόρους* (In Hebr.; PG 82, 769 B).

[180] Fragment i. d. Kirchengeschichte des Philipp Sidetes (TU V/2, 170): *Παπίας ἐν δευτέρῳ λόγῳ ... ἱστορεῖ ... περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτε ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων.*

[181] Fragment i. d. Kirchengeschichte des Eusebius IV, 3, 2: *Τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἱ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες.*

[182] Es ist eine haarsträubende Konjektur von A. Resch (Paralleltexte), aus diesen unbestimmten Nachrichten sei Mt 27, 52—53 erst entstanden als „haggadische Ausschmückung" (362), „dem historischen Sinn entfremdet" (366). Eher besteht der umgekehrte Verdacht, das von Quadratus und Papias Erzählte gehe auf eine Umbildung von 1 Kor 15, 6 zurück, wo Paulus von den Zeugen der Auferstehung Jesu (nicht von Auferstandenen) sagt, daß „viele noch am Leben" seien.

[183] Darauf bezieht sich die Bemerkung des Philipp Sidetes (um 430): „Chrysostomus sagt, die beim Kreuz des Herrn von den Toten Auferstehenden seien alle (wieder) gestorben (*πάντες ἀπέθανον*)." TU V/2, 170.

kannte empirisch-praktische Charakter der Exegese des hl. Chrysostomus macht eine solche Verzeichnung des theologischen Gehalts unseres Textes verständlich. Leider folgten ihm darin neben dem schon erwähnten Theodoret später auch Theophylakt (um 1100)[184] und Euthymius v. Zigabene († nach 1118)[185].

Cyrill von Alexandrien († 444) sieht im Sterben Christi das letzte der messianischen Zeichen: *τελευταῖον τῷ κόσμῳ σημεῖον. ὁ Χριστοῦ γέγονε θάνατος*[186]. Im Abstieg zur Unterwelt „kämpfte er für das Leben aller, besiegte den Bösen und breitete ihn unter die Füße der Heiligen"[187]. „Die Verwesung wurde vernichtet, da Christus allen das Leben darbot und die Rückkehr in die Unvergänglichkeit erlaubte[188]." Mit dem Erdbeben beim Tode Christi kündigt sich die Wende zum Heil an, die *μετάθεσις ἐπὶ τὸ κρεῖττον*[189] „Die auferstehenden und sich vielen zeigenden Heiligen erhielten nicht vorzeitig und nur für sich die Gnadengabe der Auferstehung, sondern wurden zum Zeichen, daß durch den Tod Christi der Tod vernichtet wurde[190]." Cyrill zieht zum Vergleich den atl. Brauch heran, wonach ein des Totschlags Schuldiger, der geflüchtet war, nach dem Tode des Hohenpriesters unbehelligt in seine Heimat zurückkehren durfte. So, sagt er, „hat der Tod Christi uns Schuldigen den Weg hinauf ins obere Jerusalem freigegeben"[191].

Man könnte zweifeln, ob an der eben genannten Stelle eine wirkliche Auferstehung der Heiligen ausgesprochen werde. Wird nicht vielmehr gesagt, daß sie eben nicht vor der Zeit und als Einzelne endgültig auferstanden, sondern nur zeichenhaft, vorübergehend? Aber der entscheidende Satz *οὐ πρόωρον* bis *Χριστοῦ* gestattet diese Deutung nicht. Das erste Satzglied verneint nicht die Auferstehung überhaupt, sondern leugnet, daß die tatsächlich erfolgende Auferstehung eine verfrühte und ein rein persönliches Privileg war. Das zweite Satzglied setzt nicht an die Stelle der Auferstehung eine sie nur symbolisierende, vorübergehende Erweckung, sondern nennt die Auferstehung einiger ein Zeichen der Auferstehung aller, da der Tod ja grundsätzlich überwunden sei. So ist daran festzuhalten, daß Cyrill Mt 27, 52—53 im real-eschatologischen Sinn aufgefaßt hat. Daran ändert sich auch nichts durch die Behauptung Cyrills, „die Auferstehung" sei noch nicht erfolgt[192]. Das ist nur ein in

[184] PG 123, 473 B.
[185] PG 129, 736 C.
[186] PG 68, 249 A.
[187] PG 70, 288 C: *ὑπερήθλησε τῆς ἁπάντων ζωῆς, νενίκηκε τὸν ἀλιτήριον* (Migne schreibt *ἀλητήριον*. Die Etymologie des seltenen Wortes ist dunkel. Siehe Stephan, Thesaurus graecus, s. v.) *καὶ τοῖς τῶν ἁγίων ὑπέστρωσε ποσίν.*
[188] PG 71, 316 C: *ἀνῆργηται γὰρ ἡ φθορὰ προδέντος ἅπασι τοῦ Χριστοῦ τὴν ζωὴν καὶ παλινάγρετον ἐφέντος ποιεῖσθαι τὴν ἀφθαρσίαν.*
[189] PG 72, 468 B (ein deutlicher Anklang an Klemens v. Al.).
[190] Ebd.: *οἱ δὲ ἀνασάντες ἅγιοι καὶ ὀφθέντες πολλοῖς οὐ πρόωρον ἔλαβον μόνοι ἐκεῖνοι τὸ τῆς ἀναστάσεως χάρισμα, ἀλλ' εἰς σημεῖον γεγόνασιν, ὅτι κατηργήθη ὁ θάνατος διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ.*
[191] Ebd.: *ὁ γὰρ τοῦ Χριστοῦ θάνατος τὴν εἰς τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἄνοδον τοῖς ὑπευθύνοις ἡμῖν ἀπέδωκεν.*
[192] PG 76, 1093 C. 1105 AB.

seiner Allgemeinheit selbstverständlicher Satz, häufig ausgesprochen gegen die gnostische Verflüchtigung der allgemeinen Auferstehung.

Die Catena graeca in Evangelia[193] bietet zu Mt 27, 52—53 den Kommentar eines ungenannten Autors (*ἐξ ἀνεπιγράφου*). Was wollte Christus, so fragt dieser sich, mit den Zeichen sagen, die seinen Tod begleiten? Die Antwort: Als Schreckzeichen erschütterten sie den Kosmos und gaben einen Begriff von dem Unwillen, der Gott angesichts des Mordes an seinem Sohn ergreifen mußte. Doch waren es auch Heilszeichen der aus diesem Tod stammenden Umwandlung (*μετάθεσις*). Das bisher Unzugängliche wird nun zugänglich: der Himmel öffnet sich und alles ist auf das wahre Allerheiligste ausgerichtet[194]. Zum Beweis dafür, daß dies wahr sei, erscheinen Auferstandene in Jerusalem[195].

Bemerkenswert ist die starke Betonung der grundsätzlichen Neuheit der Heilssituation, zu der auch die Auferstehung der Heiligen gehört, die aus dem Ev-Text vorausgesetzt wird. Die Anzahl der Erscheinenden ist geringer als die der Auferstandenen (*ἐκ τῶν ἐγερθέντων*), der Sinn der Erscheinungen von dem der Auferstehung unterschieden (*ἵνα μὴ νομισθῇ...*). Ort der Erscheinungen ist die „heilige Stadt" als das irdische Jerusalem. Aber dort geschieht nur die Beglaubigung, der Schwerpunkt des Geschehens liegt im Unsichtbaren, Jenseitigen. Der Text gibt keinen Anlaß, die Auferstehung der Heiligen davon auszunehmen; sie gehört für den Verfasser zu den *πράγματα πρὸς τὰ ἀληθινὰ ἅγια τῶν ἁγίων*.

Die ps.-justinischen Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos des 5. Jh. (Theodorets v. Cyrus?) stellen in der 85. quaestio Mt 27, 52—53 ausdrücklich zum Problem. Schon aus der Fragestellung läßt sich die späte Datierung der Schrift rechtfertigen. Sie war in dieser Intensität und Breite erst möglich, nachdem Augustinus kritisch Stellung genommen und den eschatologischen Sinn bestritten hatte. Die Frage lautet: Warum sagt die Schrift, viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf, wo sie sonst einfach sagt, dieser oder jener sei auferweckt worden. Warum werden hier bloß die Leiber genannt und dann hinzugefügt, sie seien vielen erschienen? Das erregt doch den Verdacht, es handle sich nur um Visionen (*φαντασία*). Sind wirklich beseelte Leiber erstanden? Lebten sie dann weiter oder sind sie gleich wieder gestorben? Leben sie in Unsterblichkeit (*ἀθανασία*), und wo? Und was hat das für uns zu bedeuten?[196]

Die Antwort hat nicht mehr den Mut, eine Auferstehung im Vollsinn zu vertreten. Die frühchristliche Realistik der Eschata

[193] J. A. Cramer, I, Oxford 1840, S. 237—8.

[194] Ebd.: *ὁ οὐρανὸς ἀνοιγήσεται... καὶ πρὸς τὰ ἀληθινὰ ἅγια τῶν ἁγίων τὰ πράγματα μεταστήσεται.*

[195] Ebd.: *εἰσῆλθον δὲ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν ἐκ τῶν ἐγερθέντων ἁγίων καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς, ἵνα μὴ νομισθῇ φαντασία εἶναι τὸ γεγενημένον.*

[196] Otto V, 126.

war verblaßt. Das Erscheinungsbild der Geschichte hatte ihr inneres Überholtsein durch die Auferstehung Christi allmählich verdeckt. Der tatsächliche Abstand zwischen der bewirkten und der noch zu vollendenden Erlösung wurde zur Versuchung, ihn grundsätzlich zu fixieren: es wurde, wie wir schon bei Athanasius sagten, ein Theologumenon, daß Christus allein in der Vollendung sei. Merkwürdigerweise stützt sich die Responsio darin nicht auf die neuen Autoritäten, sondern greift auf sehr alte anonyme Anschauungen zurück.

Die Auferstehung der Heiligen wird in dem Sinn vollkommen (*τελεία*) genannt, daß sie Leib und Seele zu neuem Leben vereinte. Von bloßen Körpererscheinungen kann nicht die Rede sein. Die Erweckten sind auch nicht mehr gestorben (*οὐδὲ ἐτελεύτησαν πάλιν*), sollten sie doch — dies ist ihre Bedeutung für uns — bezeugen, daß Christi Tod das Lösegeld für den Tod aller war. Sie sind unsterblich (*μένουσιν ἐν ἀθανασίᾳ*), aber — und darin liegt der Kompromiß — nur wie Henoch und Elias: sie warten im Paradies (*ἐν τῷ παραδείσῳ ἀναμένοντες*) auf die endzeitliche Verwandlung zum eigentlichen ewigen, Christus gleichgestalteten Leben[197]. Denn in diese Unvergänglichkeit ist noch niemand außer Christus eingegangen[198]. Daher heiße er auch der „Erstgeborene von den Toten"[199].

Es ist zunächst wertvoll, daß der Verfasser — selbst unter Hemmungen — bei der Meinung bleibt, die Erstandenen seien nicht wieder gestorben. Er hat erfaßt, daß die Bedeutung dieser Erweckung über die zu Lebzeiten Jesu bewirkten weit hinausgeht. Die Auseinandersetzung mit dem Tod ist in ihr Endstadium getreten. Eine vorübergehende Belebung reicht nicht mehr aus, die grundsätzlich vollständige Überwindung des Todes zu bezeugen. Alles andere würde in diesem Augenblick die Auferstehung Christi nur verdunkeln, statt sie zu erhellen. Was ihn daran hindert, die Auferstehung bis in die himmlische Verklärung fortzusetzen, ist ein archaischer, zu sehr kosmologisch bedingter Himmelsbegriff: Himmel kann erst sein, wenn diese Welt vergeht. Erst das kosmische Ende führt die Endzeit herbei, vorher ist alles im Zwischenzustand gebunden. Das Paradies ist ja nur eine freundlichere Gegend im Lande des Wartens. Ohne Zweifel dürfen wir in dieser Abschwächung der christlichen, d. h. im Tode Christi gesetzten Eschata die zähe Nachwirkung jüdischer Hadeslehre sehen, wie sie auch bei Tertullian deutlich wird. Die nachträgliche Rechtfertigung aus der Idee des *primogenitus mortuorum* ist kläglich, denn der grundsätzliche Vorrang Christi besagt durchaus nicht notwendig einen solchen zeitlichen Vorsprung, der niemand gestattet, ihm vor dem Jüngsten Tag zu folgen.

3. *Väter des Westens*

Tertullian († nach 220) gibt dem Abstieg Christi in die Unterwelt traditionsgemäß den Sinn, *ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret*[200]. Aber das kann bei ihm im besten

[197] *Τὴν ἤδη αἰωνίαν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως γινομένην κατὰ ἀναλλαγήν.*

[198] *Εἰς ... ἄφθαρτον ζωὴν οὔπω γέγονέ τινος ἡ ἀνάστασις πλὴν τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ.*

[199] Das Ganze bei Otto V, 126 u. 128.

[200] Liber de anima c. 55 (Reifferscheid-Wissowa 388). Vgl. C. Schmidt, Gespräche 512—519.

Fall nur heißen, daß er ihre Seelen mit sich in den Himmel nahm. Schon das ist ein besonderer Vorzug, da sich Tertullian nicht von der jüdischen Hadesidee lösen kann und alle Seelen, auch die der christlichen Heilsepoche, in lieblichen oder schaurigen Räumen der Unterwelt auf den Tag der Auferstehung und des Gerichtes warten läßt: *Constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini* (389). *Omnis ergo anima penes inferos, inquis?* fragen ihn seine Gegner, und Tertullian bejaht dies mit Berufung auf Lk 16, 19 f: *Velis ac nolis. Et supplicia iam illic et refrigeria; habes pauperem et divitem* (394). Nur die Seele des Martyrers steigt hinauf ins Paradies: *Nova mors pro Deo ... (in Christo, non in Adamo) alio et privato excipitur hospitio* (388). *Tota paradisi clavis tuus sanguis est* (389). Aber auch das Paradies ist noch nicht der Himmel im eschatologischen Sinn, wie sich aus der Aufzählung: *in aethere ..., in aere ..., circa lunam ..., in paradiso* (388), ergibt. Tertullians „Libellus de paradiso" (389) ist uns leider nicht erhalten. Erst nach der Zerstörung dieser Welt kann ein himmlisches Dasein beginnen: *Nulli patet coelum terra adhuc salva, ne dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna coelorum* (388). Die Erkenntnis der *transactio mundi* im Tode Christi, die wir bei Klemens von Alexandrien so deutlich ausgesprochen fanden, ist bei Tertullian verdunkelt.

Immerhin ist es für uns aufschlußreich, daß er auch von Gegnern seiner Anschauung berichtet. Neben Anhängern der Gnostik Marcions zeichnen sich hier auch die Vertreter der vom montanistischen Tertullian so angefeindeten Großkirche ab. Zunächst in allgemeiner Opposition gegen die Hadesgefangenschaft auch der Gerechten: *In hoc, inquiunt, Christus inferos adiit, ne nos adiremus* (388), dann speziell bezüglich der atl. Gerechten: *Immo, inquis, in paradiso (est dormitio nostra), quo jam tunc* (scil. *post mortem Christi) et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint* (388). Damit haben wir ein Zeugnis mehr für die altkirchliche Überzeugung (auch des Westens!), daß der Herr nicht allein auferstanden ist. Eine genauere Auskunft gibt uns der knappe Wortlaut allerdings nicht.

Hippolyt († 235) spricht wie Klemens von Alexandrien von einer tiefgreifenden Umstellung der Welt durch den Tod Christi. Davon zeugt schon das Erdbeben[201]. Christus, der Herr des Lebens (*ὁ τοὺς νεκροὺς ἐγείρων*) läßt seinem Tode Macht- und Heilszeichen folgen, darunter die Auferstehung von Toten[202]. Nachdem Johannes der Täufer den Erlöser auch in der Unterwelt angekündigt hatte[203], kam „am Ende der Zeiten"[204] der *βασιλεὺς ἐπουρανίων,ἐπιγείων,*

[201] In Prov. 30, 21 (Achelis 147): *ὁ σεισμὸς δηλοῖ τὴν τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων μεταβολήν.*

[202] Ct. haer. Noeti 18 (PG 10, 828—9): *ἀνοίγονται τάφοι καὶ ἐγείρονται νεκροί.*

[203] De antichr. 45 (Achelis 29).

[204] In Gen. 49, 17 (Achelis 65).

καταχθονίων, ließ sich unter die Toten zählen, verkündete ihnen Heil (εὐαγγελιζόμενος) und besiegte den Tod im Tode[205]. „Viele Gerechte (πολλοὶ τῶν δικαίων) verkünden ... den in der Auferstehung Erstgeborenen von den Toten ... Das Volk, das in der Tiefe war, steht von den Toten auf und verkündet der Fülle droben: der Chor der Erde kehrt zurück[206]."

In einem bei Theodoret[207] aufbewahrten Fragment heißt es mit deutlichem Bezug auf Mt 27, 52—53 vom Descensus Christi: „Den am Anfang aus Erde gebildeten Menschen, der verloren ging und in die Fesseln des Todes geschlagen wurde, zog er aus der Tiefe des Hades. Der droben stieg herunter und führte den drunten herauf[208]. Der zum Heilsverkünder der Toten, zum Befreier der Seelen, zur Auferstehung der Begrabenen Gewordene wurde der Helfer des besiegten Menschen ... Der himmlische (Erstgeborene) rief den irdischen zur Höhe herauf ..., den in Erde aufgelösten Menschen ..., machte er wieder fest[209]."

Hier haben wir uns auf einen Einwand gefaßt zu machen: die Heraufführung und Festigung Adams, bzw. des Menschen, geschehe real nur in der Menschheit Christi selbst, da Hippolyt nur von einer ἀνάπλασις τοῦ Ἀδάμ in Christus, ἐν ἑαυτῷ[210] und δι' ἑαυτοῦ[211] spreche und an der im vorigen Absatz zitierten Stelle den Adam meine, den Christus „in der Jungfrau besuchte" und „am Kreuz ausspannte", also nur seine eigene Menschheit.

Aber dieser Einwand geht von einer Unterscheidung aus, die den platonisch denkenden Vätern noch fern lag. Es ist für den auf Irenäus fußenden Hippolyt geradezu eine Selbstverständlichkeit, daß der Menschgewordene nicht nur begrifflich die Menschheit umfaßt, sondern Prinzip einer neuen realen Einheit der Menschen ist. Ein ἐν ἑαυτῷ im exklusiven Sinn konnte es für ihn überhaupt nicht geben. Nach der sozusagen radikalen Auferstehung aller in der Menschheit Christi drängt die Frage sogleich weiter, in den Grenzen welcher οἰκονομία sich die historische Einbeziehung der Menschen in Tod und Auferstehung Christi vollziehen werde, und wir glauben, in einigen realistischen Wendungen der Sätze Hippolyts auch auf diese *quaestio facti* eine Antwort zu erhalten.

In die gleiche Richtung weist die volle Bedeutung des ntl. „Erstlings"-Begriffs bei Hippolyt. Obwohl Christus „als Erster" und darum „allein" von den Toten auferstanden ist[212], blieb er nicht allein: Christi

---

[205] De antichr. 26 (Achelis 19).

[206] Hom. in pascha 6 (PG 59, 744—5): ὁ κάτω δῆμος ἀνέστη ..., ἀπὸ γῆς ἀπεδόθη χορός.

[207] Eranistes, dial. 2.

[208] Vgl. in Dan. IV, 39 (Bonwetsch 289).

[209] Achelis 83: εἰς ἀδάμαντα τρέψας.

[210] In Dan. IV, 11 (Bonwetsch 214).

[211] De antichr. 26 (Achelis 19).

[212] De antichr. 46 (Achelis 29): ἐπειδὴ ἀπαρχὴ ἀναστάσεως πάντων τῶν ἀνθρώπων ἦ ὁ σωτήρ, ἴδιει τὸν κύριον μόνον ἀνίστασθαι ἐκ νεκρῶν. Hippolyt geht hier wohlgemerkt nicht so weit, die Exklusive der Auferstehung Christi bis auf den Jüngsten Tag auszudehnen, wie es Athanasius, Ambrosius u. a. tun werden. Ja, wie die folgenden Texte zeigen, schließt sein Erstlingsbegriff Nachfolgende nicht nur nicht aus, sondern ein, wie dies auch im biblischen Sprachgebrauch der Fall ist.

Auferstehung wird sogleich der Anfang unserer Auferstehung[213]. In der „Erklärung der Segnungen des Moses" deutet Hippolyt das ἀπαρχὴν αὐτοῦ (Deut 33, 21 LXX) auf Christus und Mt 27, 52—53: „Seinen Erstling" sagt er (Moses prophetisch) in bezug auf die Heiligen, von denen Tote aus der Erde auferstanden sind, deshalb, weil Jesus der Erstling von den Toten und der Anfang von allem war[214].

Wir können es also nicht mit Heinrich Elfers[215] „wahrscheinlich" nennen, daß Hippolyt die Befreiung aus dem Hades nur „bildhaft von der ganzen in Sünde gefallenen Menschheit" verstehe. Mag die Frage nach Hippolyts allgemeiner Hadesauffassung wie immer beantwortet werden, eine gewisse Anzahl — das besagen die Texte klar — ist mit Christus auferstanden.

Wie Ignatius von Antiochien nennt auch Hippolyt die atl. Propheten „Schüler" Christi[216] und läßt sie die Erhöhung Christi teilen. Isaias, Jeremias, Daniel und Johannes (dem Täufer oder dem Evangelisten?) ruft er „als Lebenden" zu: „Ihr besitzt schon den in den Himmeln euch hinterlegten Kranz des Lebens und der Unvergänglichkeit (ζωῆς καὶ ἀφθαρσίας)". „In der Welt mit Christus gestorben, leben sie in Christus, in Gott" (20), „ruhen im Reiche Christi" (40). Das Fleisch Christi ist ja „die Ruhe der Heiligen"[217].

Leider finden wir bei Hippolyt neben der Erwähnung der Tatsache einer Auferstehung von Toten mit Christus und den Anspielungen auf Adam und die Propheten keine deutliche Abgrenzung der im Vollsinn Auferstandenen. Die Heilslage der Propheten z. B. bleibt unklar. Ihrer Vollendung in der ἀνάπαυσις und ἀφθαρσία steht entgegen, daß sie den Aposteln und Märtyrern gleichgestellt werden[218], die sicher nicht leiblich verklärt sind, und auch diese Prärogative wird noch bedenklich abgeschwächt durch die Behauptung, erst der wiederkehrende Richter werde den „Propheten, Märtyrern und allen, die ihn fürchten, das ewige Reich geben"[219]. Wir können aus diesem Schwanken entnehmen, wie schwierig es bis ins beginnende dritte Jahrhundert war, zwischen gnostischen Himmelsstürmern und jüdischen Hadesadvokaten die christliche Position zu behaupten!

Novatian (um 250 in Rom) darf wohl als der Verfasser des ps.-cyprianischen Buches „De spectaculis" gelten. Darin wird der Christ vor den heidnischen Schauspielen gewarnt und ihm die hl. Schriften empfohlen: *Ibi inveniet condigna fidei spectacula.* Unter den dramatischen Szenen der Heilsgeschichte wird der Leser sogar Totenerweckungen finden: *Intuebitur et animas ab ipsa jam*

---

[213] In Dan. IV, 11 (Bonwetsch 214). Vgl. De antichr. 46 (Achelis 29): Ep. ad Mamm. (Achelis 253); Hom. in pascha 6 (PG 59, 744).
[214] Bonwetsch (TU 26/1 a, 19).
[215] Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938, S. 72.
[216] De antichr. 31 (Achelis 21).
[217] In cant. 27 (Bonwetsch 357); Segen Jakobs (TU 26/1 a, 19).
[218] De antichr. 59 (Achelis 40).
[219] In Dan. IV, 14 (Bonwetsch 223).

morte revocatas. Ferner (ein *etiam* hebt den Inhalt des Satzes von dem des vorhergehenden ab) das Mt 27, 52—53 beschriebene Ereignis: *Considerabit etiam de sepulcris admirabiles ipsorum consummatorum*[220] *jam vitas corporum redactas.* Das sei der Triumph Christi über den Teufel, das die Hoffnung der Christen[221]. Die Wahl des Ausdrucks *consummatorum,* gleich ob selbständig oder zu *corporum* gehörig, gibt dieser Auferstehung eschatologische Bedeutung und motiviert ihre besondere Erwähnung als Steigerung zu den vorher genannten vorübergehenden Totenerweckungen[222].

Hilarius von Poitiers († 367), der für die abendländische Christologie von größter Bedeutung wurde, zeigt uns die Auffassung der gallischen Kirche betreffend Mt 27, 52—53.

Die Hoffnung der atl. Propheten, sagt Hilarius in seinem Psalmentraktat zu Ps 118, geht auf das Kommen Christi: *Quando exhortaberis me? (Psalmista) scit exhortationem hanc sanctos quiescentes in inferno desiderare*[223]. Von diesem *desiderare* habe der Herr selbst Mt 13, 17 (451), von dieser *exhortatio* 1 Pt 3, 19 gesprochen (452). Sie erhoffen nichts Geringeres als die Erlösung ihres Leibes. Christi Auferstehung gewährt sie ihnen:

Sanctis perenne munus praestat hoc dei,
conformi secum vivant post haec corpore[224].

So hat Hilarius keine Schwierigkeit, Mt 27, 52—53 in seinem Mt-Kommentar als eine Auferstehung zu sehen, die den Tod grundsätzlich überwindet: *Et multa corpora sanctorum dormientium surrexerunt. Illuminans enim mortis tenebras et infernorum obscura collustrans, in sanctorum ad praesens conspicatorum resurrectione mortis ipsius spolia detrahebat*[225]. Ähnlich in einem Hymnus dubius de Christo:

Vela templi scissa pandunt, nox obscurat saeculum;
excitantur de sepulcris dudum clausa corpora[226].

So gibt sich der Gekreuzigte in messianischen Zeichen als Gottes Sohn zu erkennen: *Ut Dei filius ... intelligatur, cum moriente eo, obscurato sole, lux deperit, cum pendente eo in cruce tremit terra, cum descendente eo ad inferos sanctos eius inferi non tenent*[227].

---

[220] Eine Handschrift hat *consumtorum* (scil. *corporum*). Dann läge das *admirabile* in dem Umstand, daß schon völlig verweste Leiber der Vorzeit auferstehen. Ist über die Endgültigkeit der Auferstehung in diesem Fall auch nichts direkt ausgesagt, so doch indirekt, insofern eine solche allein sinnvoll ist bei Menschen, deren Leben schon so weit zurücklag.

[221] De spect. 10 (Hartel III, 12).

[222] Zu erwähnen wäre hier noch eine Spur von Mt 27, 52—53 in dem vor 240 in vulgärem Latein geschriebenen ps.-cypr. Opusculum „De montibus Sina et Sion": *Terra commota est, patefacta sunt sepulcra, et corpora foras a se misit* (8; Hartel III, 112).

[223] Zingerle 452.

[224] Carm. de resurr. 35—6 (Feder 214).

[225] PL 9, 1075 B.

[226] Feder 221.

[227] In Ps. 48 (Zingerle 188).

Das Leben, zu dem sie auferstehen, ist das Leben im himmlischen Jerusalem. Das war ihre Sehnsucht: *Aeternam illam primitivorum in caelis Hierusalem et circumstantium Deo sanctorum civitatem ingredi propheta festinat, ducem, qui se eo deducat, exspectans*[228]. Das ist das Jerusalem der neuen Heilsordnung: *(Deus) destruxit enim Hierusalem templum, sed caelestem sanctis reddidit civitatem* (195). Das Sion, in dem Christus König ist, *non est super illum utique deperditae civitatis montem, conploratae scil. et homicidae et parricidae Hierusalem; sed Hierusalem eius, quae in caelis est, quae mater est nostra, quae civitas regis magni est, cuius, ut existimo, hodie incolae sunt in passione Domini resurgentes*[229]. So ist in der Verklärung der Menschheit Christi u n d seiner Heiligen verwirklicht: *(Christus) a dextris Deo ... coexcitata secum humilitatis nostrae carne consedit*[230].

A m b r o s i u s († 397) wird von K. Gschwind[231] u. a. als Zeuge unserer Auffassung von Mt 27, 52—53 angeführt. Andere behaupten, seine diesbezügliche Meinung sei nicht klar auszumachen. Es läßt sich aber durchaus zeigen, wie Ambrosius darüber dachte, wenn man mehr als die üblichen Texte heranzieht.

Der Vorgang ist ihm bekannt, und er gibt ihn im wesentlichen mit den Worten des Evangeliums wieder: *Terra tremuit, sol refugit, tenebrae offusae sunt oculis perfidorum. Monumenta aperta sunt, mortui resurrexerunt*[232]. *Reliquerunt (sepulcra), qui audita voce domini in ipsius passione surrexere de tumulis*[233]. *Conturbati sunt montes, cum diabolus et ministri eius viderunt mortuos resurgentes*[234]. Der Abstieg Christi in die Unterwelt diente der allgemeinen Befreiung der (gerechten) Seelen aus dem Hades; ein Teil gelangte sogar zur Auferstehung: *Dominus ... in infernum descendit, ut et illi, qui in infernis erant, a perpetuis vinculis solverentur. Denique plerique etiam resurrexerunt*[235].

Aber diese Auferstehung ist bei Ambrosius klar als eine v o r ü b e r g e h e n d e Erweckung zum i r d i s c h e n Leben bezeichnet. Verdächtig ist schon, daß sie in einem Zuge mit der Erweckung des Lazarus genannt wird: *Deus tu convertens vivificabis nos ... Totus hic locus Jesum dominum sonat, qui vivificat mortuos, Lazarum ante passionem, plurimos tempore propriae passionis*[236]. Keinen Zweifel aber läßt mehr die Bezeichnung: *resurrectio t e m p o r a l i s in Domini passione*[237], und der Grundsatz, Christus sei *primo-*

[228] In Ps. 59 (Zingerle 201).
[229] In Ps. 2 (Zingerle 57).
[230] In Ps. 59 (Zingerle 196).
[231] Niederfahrt 196.
[232] In Lc. VII, 12 (Schenkl 287).
[233] In Ps. 48, 19 (Petschenig 373).
[234] In Ps. 45, 11 (Petschenig 337).
[235] In Ps. 43, 86 (Petschenig 323).
[236] In Ps. 118, 6, 3 (Petschenig 109).
[237] In Lc. VI, 60 (Schenkl 256).

genitus ex mortuis, in quo omnes quidem praerogativam futurae resurrectionis accepimus, s o l u s tamen adhuc resurrectione p e r p e t u a resurrexit[238].

Die eschatologische Auferstehung ist für Ambrosius in Mt 27 nicht real, sondern nur t y p i s c h gegeben:

Resurrectio temporalis in Domini passione celebratur, ut perpetua illa credatur[239]. *Quod tunc quidem factum est ad testimonium praesentium et exemplum futurorum*[240]. *Monumentorum reseratio quid aliud, nisi claustris mortis effractis resurrectionem significat mortuorum, quorum in aspectu fides, in processu typus, quod in sanctam prodeundo civitatem praesentium specie declarabant in illa Hierusalem, quae in caelo est, futurum perenne diversorium resurgentium?*[241].

An anderer Stelle sieht Ambrosius in Mt 27, 52—53 das Mysterium des Aufstiegs zum Berg der Erkenntnis der Herrlichkeiten des Wortes Gottes angedeutet: *Si videas, quod terrra tremuit .., monumenta aperta sunt, mortui resurrexerunt, ut esset indicio, quia gentilis populus, qui mortuus erat Deo, tamquam reseratis corporis sui tumulis infuso crucis lumine resurrexit, si hoc videas mysterium, in excelsum ascendisti montem, alteram Verbi gloriam cernis*[242].

Von daher ist dann auch die Stelle zu deuten, die wegen der Erwähnung des eschatologischen Wortes Jo 5, 25 und wegen der Gleichsetzung der „heiligen Stadt" mit dem himmlischen Jerusalem die bisher entwickelte Auffassung des Ambrosius umzustoßen oder doch zu verdunkeln schien[243]:

Sunt qui resurrexerunt in passione Christi et isti plane beati, qui acceperunt Christi gratiam et audierunt vocem eius, de qua scriptum est: venit hora, quando audient mortui vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent, et: ingressi sunt in sanctam civitatem. Puto quod magis illam significet supernam quam istam Hierusalem, quam reliquit, quam recusavit (nur bis bisher pflegen die meisten zu zitieren!), *quod in istam p e d i b u s, in illam autem supernam m e r i t i s intraverunt*[244]. Sie betreten den Himmel also nicht leiblich *(pedibus)*, sondern in geistlicher Auferstehung *(beati, qui gratiam acceperunt, meritis)*, von der im ganzen Zusammenhang des Textes die Rede ist, vorher: *rogemus, ut in p r i m a resurrectione partem habere mereamur*, nachher: *si h i c resurrexerimus a mortuis, et ibi resurgemus* (ebd.).

Ein Ambrosius zugeschriebener Sermo dubius De natali martyrum enthält folgenden Satz: *Ignota erat ante Christi adventum via vitae, quia nullius adhuc resurgentis fuerat trita vestigio. At ubi Dominus resurrexit, nota facta, solea trita est plurimorum, de quibus s. evangelista ait: Multorum corpora sanctorum surrexerunt cum eo et introierunt in sanctam civitatem*[245]. Damit

[238] De int. Job et Dav. I, 25 (Schenkl 227).
[239] In Lc. VI, 60 (Schenkl 256).
[240] De int. Job et Dav. I, 26 (Schenkl 227).
[241] In Lc. X, 128 (Schenkl 503).
[242] In Lc. VII, 12 (Schenkl 287—8).
[243] Vgl. Joh. Ev. N i e d e r h u b e r, Die Eschatologie des hl. Ambrosius, eine patrist. Studie (Forsch. z. chr. Lit- u. Dogmgesch. VI/3), Paderborn 1907, S. 195 f. Trotz klarer Hervorhebung der Geistigkeit der *prima resurrectio* bei Ambrosius und guter Deutung unserer Stelle (201—2) läßt N. sein Urteil über den Standpunkt des Ambrosius betr. Mt 27 „dahingestellt" (202).
[244] In Ps. 1, 54 (Petschenig 46).
[245] PL 17, 728—9.

ist eine endgültige Auferstehung behauptet, denn es handelt sich um eine *via*, die trotz der schon geschehenen atl. und ntl. Totenerweckungen *nullius adhuc resurgentis fuerat trita vestigio*, und um eine Auferstehung *cum eo* (ein konstanter, das Evangelium im traditionellen Sinn verdeutlichender Ausdruck). Darum bestehen schwere Bedenken gegen die ambrosianische Herkunft der Predigt.

„Ambrosiaster" hat in seinem Paulinenkommentar (zw. 366 und 384 in Rom geschrieben) im Gegensatz zu Ambrosius mehr Interesse am Literalsinn der Schrift, sodaß seine Anerkennung des eschatologischen Sinnes von Mt 27, 52—53 schwerer wiegt als dessen Ablehnung durch Ambrosius.

Zu Eph 4, 8 bemerkt er: *(Christus) exspoliavit inferos, cum captivos, quos ex praevaricatione Adae aut propriis captos peccatis in conditione*[246] *tenebant, abstulit consentientes sibi et ascendens inde in coelos induxit*[247]. Die erlösten Seelen verlassen also den Hades und gehen mit Christus in den Himmel ein. Ein Teil von ihnen (immer wieder begegnen wir der Unterscheidung zwischen allgemeiner Befreiung aus dem Hades und der leiblichen Auferstehung einiger) auch dem Leibe nach: *Ex quibus aliquanti resurgentes in corporibus multis apparuerunt ad testimonium evictae mortis*[248]. So sollten auch jene Juden, die nicht Zeugen des Todes und der Erscheinungen Christi selbst waren, von der Wahrheit der Auferstehung betroffen werden: *Ut qui forte Christi resurrectionem crediturі non essent, ex horum resurrectione, quos mortuos scirent, rei fierent* (ebd.).

Man könnte einwenden, daß der Wortlaut nicht die Möglichkeit ausschließt, die Erweckten hätten nach Beendigung ihres Zeugnisses ihren Leib wieder abgelegt. Aber diese (als Abschluß eines *testimonium evictae mortis* sonderbare) Möglichkeit liegt hier ganz fern. Der Text fährt unmittelbar nach der Erwähnung ihrer Auferstehung und Erscheinung fort, von der Himmelfahrt zu sprechen: *Quamvis captivi inviti et alieni ducantur, Salvator tamen et suos duxit et voluntarios.* Und kurz darauf: *Ad hoc descenderat, ut vi potestatis suae, calcata morte, cum captivis, quorum causa pati se permisit, resurgeret* (ebd.). Die Gemeinsamkeit der Auferstehung und Himmelfahrt ist der nächstliegende und im Licht der Tradition selbstverständliche Sinn dieser Worte.

Das bestätigt sich dort, wo Ambrosiaster 1 Kor 15, 23 erläutert und vom *ordo resurrectionis* spricht: *(Paulus) ordinem resurrectionis vult exponere, ne ideo putarent fabulosum esse, quia factum non est adhuc in caeteris ... Prior ergo (Christus) resurrexit, ut forma fieret credentibus sibi. Deinde qui sunt Christi, qui in adventum eius crediderunt. Hoc duplici modo intelligendum est, quia et in adventu eius secundo sancti resurgent juxta fidem Apocalypsis Joannis* (20, 12), *sicut et in primo adventu cum resurrexit, multa corpora sanctorum resurrexerunt ad protestationem victae mortis ac spoliatae*[249]. Selten ist die Mittelstellung von Mt 27, 52—53 zwischen der Auferstehung Christi und der allgemeinen Auferstehung so klar ausgesprochen worden.

[246] Gschwind, Niederfahrt 196, zieht es vor, *condictione* zu lesen.
[247] PL 17, 386 D.
[248] PL 17, 386 D — 387 A.
[249] PL 17, 264 B.

Prudentius († nach 405), der hochgeschätzte altchristliche Dichter, gewährt uns einen Einblick in die Tradition Spaniens. Der eschatologische Sinn von Mt 27, 52—53 ist hier in voller Realistik erhalten. Im Liber cathemerinon nennt Prudentius den Zweck des Descensus Christi: *Ne salutis inferi expertes forent*[250], und fährt dann fort:

Ad brevem se mortis usum dux salutis dedidit,
mortuos olim sepultos ut redire insuesceret
dissolutis pristinorum vinculis peccaminum.

Tunc patres sanctique multi conditorem
praevium
jam revertentem secuti tertio demum die
carnis indumenta sumunt eque bustis prodeunt.

Cerneres coire membra de favillis aridis,
frigidum venis resumptis pulverem tepescere,
ossa nervos et medullas glutino cutis tegi.

Post, ut occasum resolvit vitae et hominem reddidit,
arduum tribunal alti victor ascendit patris
inclytam caelo reportans passionis gloriam[251].

Deutlich kommt die Gemeinsamkeit der Verklärung in folgenden Versen zum Ausdruck:

Hunc ego non venerer, qui . . . . . .
. . . . . inferna refringens
regna resurgentes secum jubet ire sepultos?[252]

Christum non tenuit saxum, non claustra sepulcri,
mors illi devicta jacet, calcavit abyssum,
sanctorum populus superas simul ivit ad oras
seque dedit multis tactuque oculisque probandum[253].

Gaudentius von Brescia († nach 406) zitiert Mt 27, 52—53: *(Christus) in sepulcro positus corpora sanctorum resuscitat*[254], und deutet den Vorgang als eine die Seelenbefreiung aus dem Hades ergänzende Auferstehung. Diese ist nicht apologetisch motiviert, sondern betrifft das Heil als Frucht des Descensus Christi, als Triumph über den Tod, und ist daher nicht vorübergehend, sondern definitiv gemeint (obwohl das nicht ausdrücklich gesagt ist):

(Christus) die sabbati requievit sepultus. Sed quoniam Dei operosa quies est, ipsa requies otiosa esse non potuit[255]*. Nam corpore in sepulcro deposito divinitas cum anima hominis ad inferna descendens evocavit de locis suis animas sanctorum, quorum corpora surrexisse Matthaeus Evangelista testatur dicens: Et multa corpora sanctorum dormientium surrexerunt, et exeuntes, inquit, de monumentis post resurrectionem*

[250] IX, 70 (Bergman 54).
[251] IX, 94—105 (Bergman 55).
[252] Apotheosis 633 f (Bergman 107).
[253] Tituli histor. 169 f (Bergman 446).
[254] Tract. 19, 3 (Glueck 170).
[255] Ein Schreiber oder Leser (15. Jh.) der codd. C und D erlaubte sich an dieser Stelle, seine Bewunderung am Rand zu vermerken: *Singulariter dixisti magnifice!*

ipsius, intraverunt in sanctam civitatem et multis apparuerunt... Descendit..., ut plurimas resurrecturis sanctorum corporibus animas revocaret. Ob hoc namque is qui in forma Dei semper erat, formam servi suscipiens, suscepit et crucem, ut die tertia resurgendo exceptam triumpharet mortem[256]. So bildet die Auferstehung des Leibes Christi und seiner Genossen die Einheit *„suscepti hominis": Cum corpore suscepti hominis ascendit ad caelos*[257].

Rufin von Aquileja († 410) berührt Mt 27, 52—53 in seinem Kommentar zum Glaubensbekenntnis. Er sagt dort bei Behandlung des Artikels *„tertia die resurrexit a mortuis": Rediit ergo (Christus) victor a mortuis, inferni spolia secum trahens. Eduxit enim eos, qui tenebantur a morte, sicut et ipse praedixerat, ubi ait: Cum exaltatus fuero a terra, omnia ad meipsum traham. Attestatur autem de hoc Evangelium, cum dicit: Monumenta aperta sunt et multa corpora dormientium sanctorum resurrexerunt et apparuerunt multis et ingressi sunt in sanctam civitatem*[258].

Neben den im Wortlaut selbst liegenden Hinweisen *(ingressi sunt* n a c h *apparuerunt!)* spricht noch folgendes für die eschatologische Deutung: die „heilige Stadt" ist für Rufin die himmlische Stadt: *Illam sine dubio ingressi sunt civitatem, de qua Apostolus dicit: Quae autem sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater omnium nostrum. Sicut et ad Hebraeos iterum dicit: Decebat enim eum..., qui multos filios in g l o r i a m adduxerat, auctorem salutis eorum, per passionem consummari*[259]. Ferner umfaßt die Erhöhung der *caro humana* — wie die Zitate zeigen, die Rufin auswählt — nicht nur die Menschheit Christi, sondern *cum ipso resurgentes* und schließlich *nos: Consummatam passionibus carnem humanam, quae in mortem ceciderat per protoplasti lapsum, resurrectionis virtute reparatam, in dextera Dei sedens in altissimis collocavit, ut et Apostolus dicit: Qui simul excitavit nos, simulque sedere fecit in coelestibus* (ebd.) und etwas weiter noch deutlicher: *Sanabit, inquit* (Osee 6, 3), *nos post biduum, in die autem tertia resurgemus et vivemus in conspectu eius. Haec autem ex persona eorum dicit, qui c u m i p s o die tertia resurgentes, de morte revocantur ad vitam. Et ipsi sunt, qui dicunt: Die tertia resurgemus et vivemus in conspectu eius*[260].

Hieronymus († 420) verrät in der Exegese von Mt 27, 52—53 wenig Sinn für das theologische Gewicht der Sache. Eine direkte Leugnung der endgültigen Auferstehung — wie meist angenommen wird — finden wir bei ihm allerdings nicht.

Dürftig im Vergleich zur frühen Descensus- und Ascensustheologie nimmt sich aus, was Hieronymus im Eph-Kommentar (4, 10) schreibt:

Descendit in inferiora terrae et ascendit super omnes coelos Filius Dei, ut non tantum legem prophetasque compleret, sed et alias quasdam

[256] 10, 11—12 (Glueck 96).
[257] 14, 14 (Glueck 128).
[258] PL 21, 364—5.
[259] PL 21, 365 A.
[260] 366 B. Die gleiche Deutung der Oseestelle bietet ein Fragment Ps.-Gregors v. Nyssa: *Haec autem dicta sunt ex persona eorum, qui domierant, quorum corpora cum Christo surrexerunt tertio die, quo surrexerit ipse, et apparuerunt multis, ut Evangelium docet.* PG 46, 1120 B.

occultas dispensationes, quas solus ipse novit cum Patre. Neque enim scire possumus, quomodo .. his, qui in inferno erant, sanguis Christi profuerit, et tamen quin profuerit, nescire non possumus. Descendit ... et ascendit ..., ut impleret eos, qui in illis regionibus erant, secundum id, quod se capere poterant[261].

Ausdrücklich kommt Hieronymus auf Mt 27, 52—53 zu sprechen im Mt-Kommentar und in drei Briefen.

Im kurzen Kommentar (der in die meisten Kommentare des Mittelalters übergeht) vergleicht er die Auferstehung der Heiligen mit der des Lazarus: *Quomodo Lazarus mortuus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem*[262]. Er bringt die Gräberöffnung beim Tode Jesu mit der Auferstehung in Zusammenhang, läßt diese selbst aber textgemäß erst später erfolgen: *Et tamen, cum monumenta aperta sint, non antea resurrexerunt, quam Dominus resurgeret, ut esset primogenitus resurrectionis ex mortuis* (ebd.). Bezüglich der „heiligen Stadt" wagt er sich nicht zu entscheiden: *Sanctam autem civitatem, in qua visi sunt resurgentes* (der Ort ihres Eintritts und der ihres Erscheinens ist ihm ohne weiteres identisch), *aut Jerosolymam caelestem intelligamus, aut hanc terrenam, quae ante sancta fuerat* (ebd.). Daß die Auferstandenen nur „vielen", nicht allen erschienen, findet auch nur eine halbe Erklärung: *Quando vero dicitur: Apparuerunt multis, ostenditur non generalis fuisse resurrectio, quae omnibus appareret, sed specialis ad plurimos, ut hi viderent, qui cernere merebantur* (ebd.). Hieronymus stellt sich nicht die so naheliegende Frage, welcher Art eine Auferstehung denn sei, die nicht allen sichtbar wird.

Gesprächiger wird er in seinen Briefen. Unter den Fragen der Hedibia war die achte nach dem Sinn von Mt 27, 50—53. Nach einem Hinweis auf seinen Mt-Kommentar sagt Hieronymus zu v. 53: *Sanctam civitatem Hierosolymam debemus accipere ad distinctionem omnium civitatum, quae tunc idolis serviebant; in hac enim sola fuit templum et unius Dei cultus et vera religio. Et non omnibus apparuerunt, sed multis, qui resurgentem Dominum susceperunt*[263]. Er hat seine Unentschiedenheit also aufgegeben zugunsten des irdischen Jerusalem, was schon im ersten Text nahelag, wo die „heilige Stadt" wie selbstverständlich der Ort genannt wird, *in qua visi sunt resurgentes* — und für „Erscheinungen" kam ja der Himmel nicht in Frage. Hieronymus fühlt aber die Schwierigkeit und verteidigt sich: *Nulli violentum esse videatur, mortuo salvatore appellari Hierusalem sanctam civitatem, cum usque ad destructionem eius semper apostoli templum ingressi sint et ob scandalum eorum, qui de Judaeis crediderant, legis exercuerint caeremonias* (491—2). Hieronymus, der Empiriker, findet es plausibler, den Wendepunkt auch der inneren Geschichte Jerusalems erst im äußeren Faktum seiner Zerstörung zu sehen. Immerhin ist mit der Annahme, die Erweckten seien ins irdische Jerusalem gegangen, an sich noch nichts gegen ihren Eintritt in die Verklärung gesagt, wie wir schon bei Epiphanius und Cyrill von Jerusalem bemerkt haben[264].

Hedibia erhält auch eine Auslegung *juxta anagogen*, also des höheren Sinnes der Stelle. Hier ist Hieronymus stark von Origenes abhängig. Zu unseren Versen bemerkt er: *Monumenta quoque, de quibus scriptum est: Vos estis sepulchra extrinsecus dealbata, quae intus plena sunt ossibus mortuorum, ideo sunt aperta, ut egrederentur de his, qui prius in fidelitate mortui erant et cum resurgente Christo atque vivente viverent et ingrederentur caelestem Hierusalem et haberent municipatum nequaquam*

[261] PL 26, 499 C.
[262] PL 26, 213 B.
[263] Ep. 120, 8 (Hilberg II, 490).
[264] S. o. S. 435 f. 431.

in terra, sed in caelo, morientesque cum terreno Adam resurgerent cum Adam caelesti (491). So die Textgestalt bei Hilberg. Die Allegorese scheint nicht streng festgehalten zu sein und im zweiten Teil (ab: *ut egrederentur*) klingen die Worte (*in fidelitate mortui* = unsere „Heiligen"?) überraschend günstig für die Annahme einer echten Auferstehung. Sollte diese wirklich gemeint sein? Die Entscheidung liegt bei einem einzigen Wort: statt *in fidelitate* hat ein Teil der Handschriften *infidelitate*, bzw. *in infidelitate*, und d i e s e Lesart verdient den Vorzug! Sofort ergibt sich ein neuer und dem Zusammenhang besser entsprechender Sinn: Gräber der Sünde öffnen sich, Sünder gehen heraus aus ihrem Unglauben und stehen auf zum Leben mit Christus im Himmel. Die Allegorie ist also n i c h t unterbrochen und für die Frage nach dem realen Vorgang bei Mt 27, 52—53 ist hier nichts zu holen.

Um Paula und Eustochium zur Übersiedlung nach Palästina zu bewegen, schreibt ihnen Hieronymus Briefe voller Begeisterung für die heiligen Stätten: *Totum mysterium nostrum istius provinciae urbisque vernaculum est*[265]. Auch Mt 27, 52—53 muß zum Ruhm Jerusalems herhalten: *Quid necesse est plura conquirere, cum post passionem et resurrectionem Domini Matthaeus evangelista commemoret: Et petrae scissae sunt et sepulchra aperta et plurima corpora dormientium sanctorum surrexerunt, et egredientes de sepulchris post ressurectionem suam ingressi sunt sanctam civitatem et apparuerunt multis? Nec statim Hierosolyma caelestis, ut plerique ridicule arbitrantur, in hoc loco intelligitur, cum signum nullum esse potuerit apud homines Domini resurgentis, si corpora sanctorum in caelesti Hierusalem visa sunt* (337—8). Wieder geht Hieronymus von der Voraussetzung aus, die Heiligen seien natürlich dort „erschienen", wo sie „eingetreten" waren. Wenn sie also gleich ins himmlische Jerusalem gegangen wären, hätten sie sich nicht mehr im irdischen als Zeugen des Heils zeigen können. So macht sich in seinen Augen lächerlich, wer beides zusammen behauptet — und das sind viele (ein wertvoller Hinweis!). Aber die Voraussetzung ist falsch. Die Heiligen konnten sehr wohl sogleich ins himmlische Jerusalem „eintreten" (was ja ohnehin nur Synonym der echten Auferstehung ist) und später (oder daneben) auch im irdischen „erscheinen". Es wäre nicht schwer gewesen, an der Erscheinungsweise Jesu selbst den Unterschied zwischen dem Eintritt in ein neues und höheres Dasein und jeweiligen Erscheinungen im irdischen Raum abzulesen.

Hieronymus — das wollen wir festhalten —, der sich hier nur gegen ein *statim* wehrt, hat nicht gegen eine Verklärung der Heiligen überhaupt Stellung genommen. Wir dürfen ihn also auch nicht zu den Verfechtern der Meinung zählen, die Erweckten seien später gestorben, wie das oft geschieht.

Im Trostbrief an Heliodor preist Hieronymus den durch Christus herbeigeführten Umschwung der Heilshoffnung. Vor Christus hielt die Unterwelt auch die Besten gefangen, nach ihm kann sogar ein Räuber ins Himmelreich eingehen: *Ante Christum Abraham apud inferos — post Christum latro in paradiso*[266]. Jetzt dient ihm Mt 27, 52—53 zum Erweis des offenen Himmels: *Et idcirco in resurrectione eius multa dormientium corpora surrexerunt et visa sunt in c a e l e s t i Hierusalem* (ebd.). Also doch schließlich Verklärte!

Hieronymus trägt kein Bedenken, die entrückten Henoch und Elias leiblich in den Himmel zu versetzen: *Enoch translatus est in*

[265] Ep. 46, 3 (Hilberg I, 332).
[266] Ep. 60, 3 (Hilberg I, 551).

carne; Elias carneus raptus est in caelum. Necdum mortui et paradisi jam coloni, habent membra, cum quibus rapti sunt atque translati. Quod nos imitamur jejunio, illi possident D e i c o n s o r t i o[267], so daß Elias bei der Verklärung des Herrn auf Tabor vom Himmel her[268], Moses dagegen aus der Unterwelt kommt[269]. Hieronymus ist also kein Vertreter des Axioms, daß niemand außer Christus leiblich im Himmel sei. Vielleicht würde er, wenn ihm die Problematik der Sache deutlicher geworden wäre, mit der Unterscheidung geantwortet haben: *Plures caelos dicimus*[270].

A u g u s t i n u s († 430) kommt nur in einem Brief an Evodius ausführlich auf Mt 27, 52—53 zu sprechen. Er kennt die Überlieferung, daß jene Heiligen definitiv auferstanden sind: *Scio quibusdam videri, morte Domini Christi jam talem resurrectionem praestitam justis, qualis nobis in fine promittitur*[271]. Er weiß auch, daß man auf den Einwand, Christus sei doch der „Erstgeborene von den Toten", erwidert, der Bericht schließe sich zwar dem Tode Jesu an, lasse aber erkennen, daß die Auferstehung selbst erst später erfolgte: *Hoc dictum per anticipationem, ut monumenta quidem illo terrae motu aperta esse intelligantur, resurrexisse autem justorum corpora non tunc, sed cum ille prior resurrexisset ..., ut ipso praeeunte in aeternam incorruptionem atque immortalitatem resurgerent* (529).

Sein Verständnis für das Eschatologische der dem Tode Jesu folgenden Zeichen ist jedoch so gering, daß Schwierigkeiten aus zwei Schriftstellen, Apg 2, 29 und Hebr 11, 40 (die hier zum erstenmal mit Mt 27, 52—53 in Gegensatz gebracht werden), ihn bewegen, die traditionelle Auffassung, der bisher nur Chrysostomus und Ambrosius widersprochen hatten, zu verlassen.

Die erste Schwierigkeit entsteht für Augustinus daraus, daß Petrus in seiner Pfingstpredigt nicht nur nichts erwähnt von jener Auferstehung, sondern im Schriftbeweis für die Auferstehung Jesu (Apg 2, 25 f) auf Ps 16 (15), 10 hinweist: *οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*, was David nicht von sich selbst hat sagen können, da er ja der Verwesung anheimfiel, wie sein Grab zeige. Das Grab allein beweist natürlich nichts (David hätte ja schließlich, meint Augustinus, auch kurz nach seinem Begräbnis auferstehen können), sondern die nach der Überzeugung Petri und des Volkes im Grab vorhandenen sterblichen Überreste. Da nun Petrus auf diese hinwies (und hinweisen mußte), war es ausgeschlossen, daß Davids Leib bereits auferstanden war. Wenn aber David, der Ahnherr des Messias, nicht bei jener Auferstehung war, w e r d a n n? *Durum autem videtur, ut David non fuerit in illa resurrectione*[272].

---

[267] Ct. Jo. Hier. 29 (PL 23, 381 B). Vgl. 25, 1087: *rapti cum corporibus in caelum;* 25, 1446: *cum corpore raptus in caelum.*

[268] In Mt. 17, 3 (PL 26, 122 B): *inde descendente quo conscenderat.*

[269] Ebd.: *ab inferis resurgente.* Vgl. John P. O'C o n n e l l, The Eschatology of S. Jerome, Mundelein 1948, S. 20—22.

[270] In Ps. 148 (Morin, Anecdota III/2, 308).

[271] Ep. 164 (Goldbacher III, 528).

[272] 529. Noch entschiedener spricht Ps.-F i r m i c u s: *Dicere hoc de se praedictus propheta non potuit, qui usque ad communis resurrectionis diem in ea, qua est patribus additus, c o r r u p t i o n e d u r a b i t.* Consultationes

Ein wirklicher Widerspruch zu Mt 27, 52—53 entsteht daraus freilich nicht. Es ist konvenient, aber keineswegs notwendig, daß David sich unter den auferstandenen Heiligen befand. Die anonyme Bezeichnung *ἅγιοι* scheint gegenüber allen Konvenienzgedanken gerade das Geheimnis der göttlichen Freiheit zu hüten. Aber selbst bei der Annahme, daß David mit Christus auferstanden ist, sein Grab also seit 50 Tagen leer war, ist es mit dem Wahrheitscharisma des Apostelfürsten durchaus vereinbar, daß er (und die Mehrheit seiner Hörer, die ja zum großen Teil von weit her kamen) über das geheimnisvolle Geschehen (es ist nichts bekannt über Zahl und Zeitpunkt der Erscheinungen) noch in Unkenntnis war und daher sein Beweisgang zu dieser Zeit tatsächlich nur ein *argumentum ad hominem* war. An der beweiskräftigen Tatsache (deren Mitteilung allein von Petrus direkt beabsichtigt war), daß David selbst verwest war und daher der besagte Psalmvers die leibliche Unversehrtheit eines andern prophezeite, ändert sich damit nichts.

Die zweite Schwierigkeit findet Augustinus im Hebräerbrief. Dort wird von den atl. Helden des Glaubens gesagt, daß sie die Verheißung nicht erlangten, damit sie nicht ohne uns zur Vollendung kämen[273]. Die Gläubigen des Alten und des Neuen Bundes werden also gemeinsam „vollendet". Augustinus hält diesen Gedanken für unvereinbar mit der Annahme einer definitiven Auferstehung atl. Heiliger: *Periclitatur etiam illud, quod ad Hebraeos de justis antiquis dicitur . ., si jam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt, quae nobis perficiendis in fine promittitur* (529 bis 30). Für ihn ist der ausschließliche Termin der Vollendung der Jüngste Tag der allgemeinen Auferstehung, und so findet er in Hebr 11, 40 ausgesprochen, daß niemand vorher zur Auferstehung gelangen könne.

Doch ist diese Interpretation wiederum nicht zwingend. Es ist eine andere möglich, ja notwendig, die mit unserer Deutung von Mt 27, 52—53 nicht im Widerspruch steht[274]. Die Eschata des Hebräerbriefs spielen sich nicht ausschließlich am Jüngsten Tag ab, sondern sind mit dem Opfertod Jesu grundsätzlich und endgültig konstituiert: die Christen sind schon in einem wahren Sinn „Vollendete"[275]. Wenn daher im Hebräerbrief gesagt wird, die Glaubenshelden des Alten Bundes kämen nicht ohne uns zur Vollendung, so heißt das nichts anderes als: das Heil a l l e r Menschen wird ein für allemal bewirkt, und zwar im Tode Christi. Darum gab es v o r dem Tode Christi keine Auferstehung, sondern höchstens Wiedererweckungen[276]. Nach seinem Tode hingegen und mit seiner eigenen Auferstehung ist die Heilsvollendung objektiv gegeben. Die geschichtliche Zuteilung des Heils ist nunmehr Sache freier göttlicher Bestimmung und innerhalb dieser ist die Festsetzung des allgemeinen Auferstehungstermins keine Instanz gegen eine besondere, frühere Auferstehung, da beide auf der gleichen Möglichkeitsbedingung ruhen.

Augustinus hat sich in seinem Brief an Evodius große Zurückhaltung auferlegt (*temerarium est definire*, 524). Mehr fragend als entscheidend spricht er von den Schwierigkeiten, die ihn bewegen, und kommt (besonders bezüglich seines Hauptthemas 1 Pt 3,

---

Zachaei et Apollonii II, 6 (Morin 59). B. A l t a n e r, Patrologie 228, datiert die Schrift an den Anfang des 5. Jh., was sich an den eben angeführten Worten bestätigt: sie gehen in der Eindeutigkeit ihrer Behauptung über Augustinus hinaus.

[273] 11, 40: „*ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*".

[274] S. o. S. 428 f (Origenes).

[275] Die Lehre des Briefs will *perfectorum cibus* (5, 14) sein; die Christen leben *nunc in consummatione saeculorum* (9, 26); der Alte Bund gab nicht, was er verhieß: *numquam potest accedentes perfectos facere* (10, 1); erst Christus brachte das Endheil: *una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos* (10, 14) und wurde so *auctor fidei et consummator* (12, 2).

[276] S. o. S. 436 (Epiphanius).

18—19) zu keiner sicheren Lösung. Immerhin gibt er der Annahme den Vorzug, die Mt 27 Auferstandenen seien wieder gestorben, was er dann an zwei anderen Stellen auch kategorisch ausspricht: *Unus (Christus) resurrexit jam non moriturus*[277]. Die Auferstehung Mt 27 war wie die des Moses bei der Verklärung des Herrn nur *ad horam*[278].

Sedulius umschreibt Mt 27, 52—53 in seinem Paschale carmen (vor 431) mit den Worten:

> . . . . . *ruptaeque fatiscunt*
> *divisa conpage petrae, rediviva jacentum*
> *corpora sanctorum fractis abiere sepulcris,*
> *in cineres animata suos*[279].

In der späteren Prosabearbeitung (Paschale opus) lautet der entsprechende Passus:

> *Quis possit dubitare vel audeat . . ., hanc in sese magis operari virtutem, quam dignatus est in plurimis demonstrare? Reserantur fores ecce tartareae Christo veniente dejectae, patet inferna retro jam semita, rumpuntur saxa, finditur terra, vacuantur sepulcra corporibus, revivescit turba sanctorum; et ne fides defecisset in credulo, agnoscitur resurgentium multitudo*[280].

Der zweite Text gibt durch die Parallele mit Christus *(hanc in sese . . ., quam in plurimis)* und die anhangsweise Erwähnung des apologetischen Zwecks *(et ne . . .)* zu erkennen, daß diese Auferstehung der Heiligen in ihrem Wesen jenseitig und endgültig ist.

Paulinus von Nola († 431) führt in einem Preislied auf die Auferstehung des Fleisches Ez 37, Jo 11, 25—26 und Mt 27, 52—53 als Beweis an. Zur letzten Stelle sagt er:

> *Denique, quod verbo dixit, virtute probavit,*
> *ipse suum revocans ex abysis hominem,*
> *tempore quamquam illo non tantum in corpore Christus*
> *signa suo dederit, cum cruce victor obit.*
> *Namque ut concussis patefecit tartara terris*
> *et vinctum inferno carcere solvit Adam,*
> *fissa resurgentes ruperunt saxa sepulti,*
> *et novus in sancta floruit urbe tholus.*
> *Viderunt multi veterum renovata piorum*
> *corpora descensu vivificata Dei*[281].

Der Codex Bobbiensis (K), einer der ältesten lateinischen Bibeltexte (4.—5. Jh., afrikanisch) bietet bei Mk 16, 1 f einen interessanten Zusatz, der vielleicht mit Mt 27, 52—53 zusammenhängt. Nach Erwähnung der Vorbereitungen der Frauen zur Salbung am Ostermorgen heißt es dort:

---

[277] Enarr. in Ps. 126, 7 (PL 37, 1673).
[278] Tract. 124 in Jo. (PL 35, 1970).
[279] V, 266 f (Huemer 134).
[280] V, 22 (Huemer 292). *Turba sanctorum* ist eine Anspielung auf Firmicus Maternus, De err. prof. rel. 25: *Triumphales currus eius justorum ac sanctorum turba comitatur*, und dies wiederum eine Erinnerung an Ovids *Quaeque tuos currus comitatus turba sequetur* (Amores I, 7, 37).
[281] Carm. 31, 329 f (Hartel II, 319).

.... *subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de caelis angeli et surgent in claritate vivi di simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est Tunc illae accesserunt ad monimentum*...[282].

Der entscheidende Satz *(descenderunt de caelis angeli et surgent in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo)* läßt allerdings zweierlei Deutung zu. Sicher (in Anbetracht der Häufigkeit grober Schreibfehler in diesem Codex) bedarf *surgent* einer Korrektur. Am ehesten ist *surgentes* zu vermuten[283].

Erste Deutung: Subjekt des ganzen Satzes sind die Engel. Dann werden aber zwei Worte bedenklich abgeschwächt: *surgentes* und *vivi*. Was soll es (in Unterscheidung vom darauffolgenden *ascenderunt)* bei Engeln heißen, daß sie aufstehen? *Vivi* wird zum Adjektiv von *dei*. Dann ist aber dessen Voranstellung merkwürdig.

Zweite Deutung: Wechsel des Subjekts. *Vivi* ist wohl mit mehr Recht als neues Substantiv zu verstehen: es steigen Engel vom Himmel und es erheben sich in Herrlichkeit die Lebendigen Gottes (die von Gott Belebten). Die Teilnahme am *ascensus* ist dann natürlich auch von ihnen ausgesagt. *Surgentes* erhält so seine volle Bedeutung als Auferstehung und die drei Satzglieder erhalten ihren Sinn: zwei vorbereitende Bewegungen (vom Himmel her — von der Erde her) und die Bewegung des gemeinsamen Aufstiegs in die Verklärung (womit die historische Himmelfahrt Christi natürlich nicht überflüssig wird). In diesem Fall erkennen wir in den *surgentes vivi dei* leicht die Heiligen von Mt 27, 52—53 wieder.

Rückblick und Ausblick

Wir haben die eschatologische Auffassung der Auferstehung der Heiligen, die Mt 27, 52—53 berichtet wird, zu begründen versucht. Der erste, vorbereitende Teil sollte zeigen, daß die Idee einer solchen Auferstehung weder dem Mt-Ev noch überhaupt dem AT fremd ist; in spätjüdischen apokryphen Schriften kommt die spezielle Erwartung einer die Aufrichtung des messianischen Reiches begleitenden Auferweckung der großen Gestalten der Vorzeit sogar ausdrücklich zur Sprache. Die von Mt beim Tode Jesu geschilderten eschatologischen Zeichen wollen als Erfüllung solcher Erwartungen und so als Beweis der Messianität Jesu verstanden sein. In diesem Rahmen verliert der gewiß außerordentliche und geheimnisvolle Vorgang der in Erscheinungen kundgewordenen Auferstehung den bei isolierter Betrachtung unvermeidlichen Eindruck der Sonderbarkeit. Allerdings wird die Entsprechung von Prophetie und Wirklichkeit dem Zeitgenossen klarer geworden sein als uns. Es ist heute nicht mehr möglich, diese Entsprechung in allen ihren Linien nachzuzeichnen und allein von daher schon die Eigenart des Geschehens voll zu ermessen.

Dagegen ist dem Wortlaut der Mt-Stelle selbst bedeutend mehr zu entnehmen, als man bisher meist darin erblickte. Dieser Texterschließung dient unser zweiter, exegetischer Teil. Wir

[282] J. Woodsworth, Old-Latin Biblical Texts II, Oxford 1886, 1—53. Fol. 40 a/b.

[283] A. Resch, Agrapha 41—3.

konnten mehrmals darauf aufmerksam machen, daß Mt wohl einen schon geformten Bericht in sein Ev eingefügt hat, wodurch die Zuverlässigkeit des Berichts steigt. In einem inspirierten Text ist jedes Wort ernst zu nehmen. Man darf also die Realistik des *σώματα... ἠγέρθησαν* nicht abschwächen; man darf *ἅγιοι* nicht im späten, blassen Allgemeinsinn verstehen; man darf *ἁγία πόλις* nicht auf das irdische Jerusalem beschränken; man darf *ἐνεφανίσθησαν* nicht in alltäglichen Umgang abbiegen. Man kann nicht leicht den Gesamteindruck einer deutlichen Konvergenz auf eine echte Auferstehung leugnen.

Man mache nur einmal den Versuch, sich das Berichtete konkret vorzustellen. Wie sollten die großen Gestalten der Heilsgeschichte, zu bloß irdischem Leben erweckt, sich über Jahrhunderte hinweg im Alltag Jerusalems zurechtfinden? Diese Vorstellung grenzt ans Lächerliche. Und wie wäre es in diesem Falle möglich gewesen, daß die Geschichte von ihnen völlig schweigt? Nein, diese Erweckten lebten nicht unter uns, bis sie wieder starben; diese empiristische und so „vernünftig" scheinende Auffassung muß gerade an empirischen, historischen Unmöglichkeiten scheitern.

Darüber hinaus ist sie theologisch sinnlos. Wiedererweckung zum irdischen Leben ist zwar ein Machterweis über den Tod, aber keine Abschaffung des Todes. Sie wäre eine recht dürftige Repräsentation des messianischen Heils, das am Kreuz des sterbenden Erlösers Wirklichkeit wurde. In diesem heilsgeschichtlich dichtesten Augenblick wäre eine Todüberwindung, bloß als „Wunder" von rein formaler Übernatürlichkeit, eine furchtbare Enttäuschung. Das Erscheinen solcher Begnadeter müßte den Inhalt der Gnade notwendig verdunkeln. Damit wäre der Heilshoffnung, die konkret und mit Recht Auferstehungshoffnung war, nicht gedient. Im Gegenteil: dieses Schauspiel hätte es den Zeugen sehr schwer gemacht, über das Gezeigte hinaus zu hoffen. Mit solchen Zeichen konnte der Erlöser sein Werk und sein Wort unmöglich abschließen. Nur wer die tiefe Antagonie zwischen Tod und Erlösung nicht begreift, kann sich mit einer flachen apologetischen Sinngebung der Erweckung begnügen. Hier handelt es sich aber, wie überhaupt in der Verklärungsgeschichte Jesu, nicht in erster Linie um „Wunder", sondern um die Darstellung der Erlösungsfrucht.

Man verschließt sich der offenkundigen Konvergenz aller Indizien auf eine echte Auferstehung unserer Heiligen wohl hauptsächlich aus dem Befremden heraus, die Heilsgüter der Endzeit so früh und in solchem Umfang vorausgenommen zu sehen. Aber dieses Befremden schwindet im gleichen Maße, als man sich mit der im NT so nachdrücklich betonten Gegenwart der Eschata vertraut macht. Vom Standpunkt des NT aus ist das Problem nicht darin zu sehen, daß mit dem Tode Jesu neue und letzte Dinge eintreten, sondern umgekehrt darin, daß die in der Erlösung überholte Geschichte noch einmal Raum erhält, daß die Ernte des Heils sich

wiederum geschichtlich ausdehnt, daß noch Unvollendetes eintreten kann in die bereits gegenwärtige Vollendung.

Die Art dieser von Gott her bewirkten Gegenwart des Heils ist nicht die eines Punktes in der Zeit, sondern einer diese Zeit umgreifenden Klammer. Die Zeit des Neuen Bundes ist aber gegenüber der des Alten eine innerlich andere geworden. Die alte Zeit war in einem radikaleren Sinn Geschichte: an keinem Punkt war das Heil in sachlich eindeutiger, durch menschliche Freiheit nicht mehr gefährdeter Weise gegeben. Erst mit der „Stunde" der Erlösung ist etwas Endgültiges in die Geschichte eingetreten. Der auf dem Opfertod Christi ruhende Beschluß der grundsätzlichen Annahme der Welt durch den Vater ist durch kein Geschehen mehr überholbar. Das neue Leben ist geboren, der Hl. Geist ist gegeben, der Mensch ist in Christus erhöht zur Rechten des Vaters. Der Sinn der noch folgenden „Geschichte" kann nur sein, in das konstituierte Heil einzutreten. Die sog. „letzten Dinge" werden nur die Enthüllung dessen sein, was seit dem Tode Jesu die eigentliche Wirklichkeit des Menschen und der Welt ist. Ist die relative Belanglosigkeit der nachchristlichen Zeit („eine kleine Weile", Jo 16, 16; „bald", Offb 22, 20) einmal erkannt und das Befremden vor der angebrochenen Gegenwart der Eschata aus dem Wege geräumt, dann wird man leichter bereit sein, den Worten bei Mt 27, 52—53 ihren genuinen Sinn zu lassen.

Im dritten Teil suchten wir zu zeigen, daß, wo überhaupt in der kirchlichen Frühzeit von Mt 27, 52—53 die Rede ist, der Vorgang ausdrücklich oder einschlußweise eschatologisch verstanden wurde. Daß die Erweckten wieder gestorben wären, wird erst sehr spät (bei Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus) behauptet. Bis dahin war es eine (ausgesprochene oder unausgesprochene, doch hinreichend deutliche) Selbstverständlichkeit, daß es sich um eine volle Auferstehung in der Kraft des Todes Christi und in Anteilnahme an seiner Herrlichkeit handele. Von verschiedensten Gesichtspunkten her erhält diese Auffassung bei den Vätern des Ostens und des Westens ihre theologische Sinnhaftigkeit. Alle sind sich darin einig, daß Mt 27, 52—53 ein „Zeichen" dafür ist, daß der Tod (und die Unterweltsmächte) grundsätzlich, vollständig und endgültig überwunden seien. Die Erlösung erscheint als eine Rettung des ganzen Menschen vom Tod, dem Endpunkt der Sünde. Darauf weisen besonders Melito, Irenäus, Origenes, Alexander von Alexandrien, Epiphanius hin. Der Abstieg Christi in den Hades findet nach Irenäus, Aphraat und Ephraem seine sichtbare Auswirkung in den auferstandenen Heiligen. Erst nach Christi Tod kann es eine echte Auferstehung geben, betont Epiphanius. Dieser Tod am Kreuz bringt die große Umwandlung der Welt, die μετάθεσις bei Klemens von Alexandrien, Epiphanius, Hippolyt, Cyrill von Alexandrien und der Catena graeca. Die ersten Empfänger des neuen Heils sind jene, die es vorbereiten halfen: Patriarchen und Propheten, deren Vorrang und Christusnähe von

Ignatius, Justin, Irenäus, Origenes, Hippolyt, Cyrill von Jerusalem, Ephraem und den Apokryphen hervorgehoben wird. Adam wird von Origenes, Alexander von Alexandrien, Epiphanius, Gregor von Nazianz namentlich angeführt. Die „heilige Stadt" wird von Hilarius und Rufin ausdrücklich als himmlisches Jerusalem verstanden; Epiphanius und Hieronymus lassen die Heiligen zuerst ins irdische, dann ins himmlische Jerusalem gehen. Die Zugesellung zum verklärten Christus als Genossen seines Triumphes wird besonders von Origenes, Eusebius, Ephraem und Ambrosiaster betont.

Die A b l e h n u n g der echten Auferstehung kommt bei Tertullian aus judaistischen Voraussetzungen, nämlich der Lehre vom Zwischenzustand für alle außer Christus und seine Nachahmer im Martyrium; ähnlich die Quaestiones ad Orthodoxos. Bei Chrysostomus taucht zuerst die Behauptung auf, die Erweckten seien später wieder gestorben, doch ohne Begründung. Eine alexandrinische Tradition, die bei Athanasius und Ambrosius sichtbar wird, läßt Christus in dem Sinne den Erstgeborenen von den Toten sein, daß er bis zum Weltende auch der einzige Auferstandene bleibt. Augustinus sieht sich durch Apg 2, 29 und Hebr 11, 40 genötigt, eine endgültige Auferstehung zu leugnen.

Das Gesamtbild der Überlieferung der ersten fünf Jahrhunderte bietet an äußerer Bezeugung und innerem Zusammenhang eine unbestreitbare Ü b e r l e g e n h e i t unserer eschatologischen Auffassung. Es ist also an der Zeit, die monoton wiederholte Behauptung von der angeblich gleichwertigen Bezeugung der *sententiae oppositae* und der undurchdringbaren Dunkelheit der Sache zu korrigieren.

Vom 5. Jahrhundert an ändert sich die Stellungnahme der Theologen zu Mt 27, 52—53 nicht mehr wesentlich, nur daß die große Autorität des hl. Chrysostomus im Osten und die des hl. Augustinus im Westen auch der ablehnenden Meinung immer wieder neue Verfechter schenkt. Neue Begründungen dafür sind nicht gefunden worden. Was die Skepsis und den Minimalismus in unserer Frage nährt, ist hauptsächlich die wachsende Entfremdung von der biblischen Eschatologie, ein transzendenzscheuer Empirismus, der voreingenommen ist gegen alles, was den Rahmen des in unserer eigenen Geschichtlichkeit Möglichen übersteigt. Dieser Widerstand gegen die „neue Schöpfung" kann sehr wohl Hand in Hand gehen mit der „frommen" Bereitschaft, alle möglichen Eingriffe und Privilegien von seiten Gottes anzuerkennen, wenn sie nur menschlich plausibel scheinen.

Um unsere Frage einer Lösung näherzubringen, wird man nicht nur Autorität gegen Autorität aufzählen dürfen. Neues Licht kommt nur aus dem Zusammenhang, in dem Zustimmung oder Ablehnung steht. Die modernen Ausleger von Mt 27, 52—53 machen noch immer den Eindruck einer großen Hilflosigkeit. Es zeigt sich auch hier wieder, daß man den Worten des NT nicht mit Detailforschung allein ihr Geheimnis abringt, sondern den Teil erst aus dem

Ganzen versteht — und am Ganzen einer biblischen Theologie fehlt es offenkundig.

Abschließend bringen wir noch einige Namenslisten, aus denen die Stellungnahme der Theologen zu Mt 27, 52—53 in der Zeit vom 5. Jahrhundert bis heute ersichtlich ist.

Bis zum Hochmittelalter sprechen sich für eine endgültige Auferstehung aus:

die griechische Markusliturgie (4.—6. Jh.) bezüglich Adams[284], Hesychius von Jerusalem († nach 450)[285], eine nestorianische Synode (576)[286], Gregor der Große († 604)[287], Sophronius von Jerusalem († 638)[288], Ps.-Gregor von Nyssa (?)[289], Ps.-Petrus von Laodicea (nach 700)[290], die Glossa ordinaria Walafrid Strabos († 849)[291], Hrabanus Maurus († 856)[292], Paschasius Radbertus († um 860)[293], Christian Druthmar (erste Hälfte d. 9. Jh.)[294], Remigius von Auxerre († 908)[295], Anselm von Laon († 1117)[296], Rupert von Deutz († 1129)[297], Honorius von Autun (erste Hälfte des 12. Jh.)[298], Bernhard von Clairvaux († 1153)[299], Ps.-Gregor von Nazianz (11./12. Jh.)[300], Bonaventura († 1274)[301], Thomas von Aquin junior († 1274)[302].

Im gleichen Zeitraum finden sich an Gegnern unserer Auffassung nur:

Avitus von Vienne († 518)[303], Ps.-Gregor Thaumaturgus (?)[304], Theophylakt (um 1100)[305], Euthymius von Zigabene († nach

---

[284] C. A. Swainson, The Greek Liturgies, Cambridge 1884, S. 70.
[285] Supplementum Psalterii Bononiensis, ed. Jagić, Wien 1907, S. 221—2.
[286] J. B. Chabot, Synodicon orientale, Paris 1903, S. 373.
[287] PL 76, 1172 D.
[288] PG 87, 3271 A. 3303 A. 3298—9.
[289] PG 46, 1120 B.
[290] Comm. in Mt., ed. Heinrici, Leipzig 1908, S. 337—8.
[291] PL 114, 176 B. 612.
[292] PL 107, 1144 B.
[293] ML 120, 966 AB.
[294] PL 106, 1493 C.
[295] In der Catena aurea des hl. Thomas v. Aq., ed. Nicolai, Avignon 1851, III, 372—3.
[296] PL 162, 1490 B.
[297] PL 169, 468 A.
[298] PL 172, 1126 D.
[299] PL 183, 1060 A; vgl. PL 182, 978—9.
[300] Carmen „Christus patiens" bezüglich Adams: PG 38, 257. 267.
[301] Opera IX, Quaracchi 1901, S. 283 b.
[302] Für eine endgültige Auferstehung entscheidet sich Thomas: in 4 Sent. d. 43 q. 1 a. 3 sol. 1 ad 3; Cat. aurea III, 371 ff; Comm. in Mt 27, 51 ff; Comm. in 1 Cor. 15 lect. 3; Comm. in Hebr. 11 lect. 7. — S. Th. III q. 83 a. 5 ad 8 läßt die Möglichkeit offen. Reginald von Piperno greift für Suppl. q. 77 a. 1 auf diese Ansicht zurück. Die einzige ablehnende Stelle s. unter Anm. 317.
[303] PL 59, 316.
[304] Hom. panegyrica in S. Stephanum n. 9 (ed. Pitra, Analecta sacra IV, 386 ff, 404 ff).
[305] S. o. Anm. 184.

1118)[306], Zacharias Chrysopolitanus († 1155)[307], Thomas von Aquin senior († 1274)[308]. Andere geben den Text des Evangelisten wieder, ohne unsere Frage zu stellen, oder erklären sie für unlösbar[309].

An neuzeitlichen Theologen können wir (außer den im Zusammenhang der Assumptafrage noch zu Nennenden) eine bemerkenswerte Anzahl nennen, die der Annahme einer definitiven Auferstehung den Vorzug gibt:

August Arndt[310], Matthias Arnoldi[311], August Berlepsch[312], Bernhardin a Piconio[313], Bernhardin von Siena[314], Laurentius Beyerlinck[315], Ludwig Billot[316], Card. Cajetan[317], Cornelius a Lapide[318], Dionysius der Karthäuser[319], Jeremias Drexel[320], Wilhelm van Est (Estius)[321], Mac Evilli[322], Jakob Faber Stapulensis[323], Karl Gschwind[324], Friedrich Guntermann[325], C. H. T. Jamar[326], Cornelius Jansen von Gent[327], Cornelius Jansen von Ypern[328], Card. Innitzer[329], Joseph Knabenbauer[330], Willibald Lauck[331], Card. Lépicier[332], Johannes Maldonat[333], Jacob Mar-

---

[306] S. o. Anm. 185.
[307] PL 186, 584 D.
[308] S. Th. III q. 53 a. 3.
[309] Petrus Comestor (PL 198, 1633 B); Ps.-Hieronymus (PL 30, 124); Benedictus XIV., De servorum Dei beatificatione, lib. IV p. II, c. 20 n. 33 (Opera, Venedig 1767, S. 381); Laurent, Das hl. Ev. uns. Herrn J. Chr., Freiburg 1878, S. 234; Ferd. Al. Stentrup, Soteriologia II, Innsbruck 1889, S. 56; Grimm-Zahn, Geschichte d. Leidens Jesu, Regensburg 1905, S. 374.
[310] Das N.T. übers. u. erkl., Regensburg 1903, S. 113.
[311] Comm. z. Ev. d. hl. Mt., Trier 1856, S. 560—1.
[312] Quattuor N.T. Evangelia I, Regensburg 1849, S. 464—5.
[313] Triplex expositio in Evv., Paris 1726, S. 266. 275.
[314] Opera, Lyon 1650, I, 292; IV, 255.
[315] Magnum theatrum ..., s. v. „resurrectio": VI, Venedig 1707, S. 1197.
[316] De Verbo incarnato[4], Rom 1904, S. 500; De noviss[2]., Rom 1903, S. 144.
[317] In III, 53, 3 (ed. Leonina, S. 506).
[318] Comm. in Mt., Paris 1877, S. 635 ff.
[319] Enarrationes in 4 Evangelistas, Paris 1542, art. 44, fol. 91—2.
[320] De Christo resurgente III/10 (Opera III, Lyon 1675), S. 438.
[321] Annotationes III, Antwerpen 1759, S. 330—1.
[322] An exposition of the Gospels I[4], Dublin-New York 1898, S. 572—3.
[323] Comm. initiatorii in 4 Evv., Paris 1522, S. 124 b—125 a.
[324] Niederfahrt 185 f.
[325] Die Eschatologie d. hl. Paulus (Ntl. Abh. XIII/4—5), Münster 1932, S. 240—1.
[326] Theologia S. Joseph, Löwen 1897, S. 317 ff.
[327] Comm. in Concordiam, Lyon 1591, S. 1047.
[328] Tetrateuchus seu Comm. in 4 Evv., Löwen 1685, S. 390—1.
[329] Komm. z. Leidens- u. Verklärungsgeschichte J. Christi[4], Wien 1948, S. 303—5.
[330] Comm. in Ev. sec. Mt. II, Paris 1893, S. 537—9.
[331] Die Hl. Schrift f. d. Leben erklärt XI, Freiburg 1936, S. 185.
[332] Tract. de S. Joseph, Paris 1908, S. 242; S. Joseph, Epoux de la très S. Vierge, Paris 1932, S. 264—5.
[333] Comm. in 4 Evangelistas II, Mainz 1841, S. 418—9.

chantio[334], Johann St. Menochius[335], Jacques P. Migne[336], Paulus de Palacios[337], Ferdinand Prat[338], Vincent Rose[339], Marco Sales[340], Santis Pagnini Lucensis[341], Jakob Schäfer[342], Joseph Scheth[343], Joseph Sickenberger[344], Andreas Spanner[345], J. A. van Steenkiste[346], Franz Suarez[347], Johannes da Sylveira[348], Thomas a Villanova[349], Jacob Tirinus[350], Franz Titelmann[351], Ignaz Weitenauer[352].

Nach dem Vorgang des Erasmus von Rotterdam[353] fehlt es auch auf protestantischer Seite nicht an Zeugen der eschatologischen Auffassung:

Calvin[354], Hugo Grotius[355], Joh. Christ. Wolf[356], David O. Wahrendorff[357], Christian Fr. Boerner[358], Bernhard Weiss[359], Adolf Schlatter[360].

---

[334] Hortus pastorum, Lyon 1699, S. 141—2.
[335] Comm. totius S. Scripturae VII, Wien 1755, S. 99.
[336] Cursus S. Scripturae XXI, Paris 1840, S. 1258.
[337] Enarrationes in Mt., Konstanz 1604, S. 928—31.
[338] Jésus Christ II⁷, Paris 1938, S. 411—2.
[339] Ev. selon S. Mt., Paris 1904, S. 221.
[340] La sacra Bibbia, N.T., I, Turin 1912, S. 130.
[341] Isagoge ad mysticos S. Script. sensus, Lyon 1536, S. 566.
[342] In der 8. Aufl. von Schuster-Holzammer, Handb. z. Bibl. Geschichte II, Freiburg 1926, S. 467.
[343] Praelectiones in Ev. S. Mt., Innsbruck 1847, S. 886—7.
[344] Leben Jesu nach den 4 Evv., Münster 1933, 6. Teil, S. 153.
[345] Polyanthea sacra II, Augsburg 1739, S. 575.
[346] S. Jesu Christi Ev. sec. Mt. II⁴, Bruges 1903, S. 1171.
[347] In III, 53, 3 (ed. Vives XIX, 802—6).
[348] Comm. in textum evangelicum tom. V, Antwerpen 1664, S. 481.
[349] Concio 2 de resurr. Domini (Opera, Augsburg 1757, S. 298).
[350] Comm. in S. Scripturam II, Venedig 1724, S. 117 a.
[351] Paraphrastica elucidatio in S. Evv., Lyon 1547, S. 438.
[352] Sancta 4 Evv., Augsburg 1769, S. 194—5.
[353] Paraphrases in N.T. I, Basel 1524, S. 173.
[354] In harmoniam ex Mt., Mc. et Lc. compositam Commentarii II, Berlin 1838, S. 379—80.
[355] Annotata in Evv seu Criticorum sacrorum tom. IV, Frankfurt 1696, S. 848.
[356] Curae philol. et criticae in S. Evv., Basel 1741, S. 412—3.
[357] Tract. de resurrectione cum Sotere facta, Göttingen 1738.
[358] De sanctis demortuis a Christo resurgente resuscitatis: Dissertationes sacrae (n. 14), Leipzig 1752, S. 219 ff.
[359] Das Mt-Ev, Halle 1876, S. 573.
[360] Der Evangelist Mt, Stuttgart 1929, S. 784. — Eine Anzahl älterer, mir nicht zugänglicher protest. Monographien zu Mt 27, 52—53 sei hier noch genannt: J. S. Bielke, De mortuis cum Christo redivivis, Stargard 1755; S. D. Claessen, De opere Dei miraculoso, in sanctis redivivis demonstrato, Frankfurt 1726; B. G. Clauswitz, De mortuis tempore resurrectionis Christi resuscitatis, Halle 1741; J. Engeström, De resurrectione sanctorum circa resurrectionem Christi, Lund 1736; J. G. Grever, De mortuis tempore decessus J. Christi resuscitatis: Syntagma commentar., Oldenburg 1794; A. D. Habichhorst, De sanctis cum Christo resurgente resuscitatis, Rostock 1695; Th. Hackspan, Notarum philol.-theol. in varia et diffic. S. Scripturae loca, pars III, Altdorf 1664, S. 177 ff; A. Kunad, De sanctis redivivis, Wittenberg 1654; J. G. Liebknecht, Ascensio Christi ante ascensionem in caelos nulla, Gießen 1737; J. G. Michaelis,

Unter den neuzeitlichen Gegnern der endgültigen Auferstehung sind:

Sebastian Barradius[361], Joh. Ev. Belser[362], August Calmet[363], Gregor de Valencia[364], M. J. Lagrange[365], Loch- Reischl[366], Friedrich Nötscher[367], Alfons Salmeron[368], Paul Schanz[369], Jakob H. Serry[370], J. M. Vosté[371].

Nachdem Franz Lukas Brugensis[372] weder eine Erweckung der Heiligen zum irdischen noch zum himmlischen Leben annehmbar fand und den Vorgang mit dem Erscheinen des Moses und Elias bei der Verklärung Christi verglich, vertreten in neuerer Zeit die Scheinleibtheorie:

Peter Schegg[373], August Bisping[374], L. Cl. Fillion[375], Alfred Durand[376].

Nur ganz selten wird Mt 27, 52—53 unter den Kongruenzgründen für die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel erwähnt:

Ps.-Hieronymus[377], Hinkmar von Reims[378], Notker Balbulus[379], Bernhard von Clairvaux[380], Albert der Große[381], Petrus Canisius[382], Caesar Baronius[383], Franz von Sales[384], Hugo Hurter[385], Jakob

---

De sanctis cum Christo resurgente in vitam revocatis: Bibl. Bremensis III, S. 707 ff; eine Erwiderung v. J. A. Lampe, ebd. S. 734 ff; C. M. Pfaff, De miraculo sanctorum tempore mortis Christi resuscitatorum, Tübingen 1730; J. A. Stübel, De sanctis redivivis, Meissen 1713.

[361] Comm. in Concordiam et Historiam 4 Evangelistarum tom. IV, Augsburg 1742, S. 368—9.

[362] Die Geschichte des Leidens und Sterbens ...[2], Freiburg 1913, S. 449 f.

[363] Comm. liter. in omnes libros N.T. (ed. Mansi), Würzburg 1787, S. 500—501; De resurr. SS. Patrum, quo tempore Christus rediit ad vitam: Dissertationes III (ed. Mansi), Würzburg 1789, S. 61 ff.

[364] Comm. theol. tom. IV, Ingolstadt 1597, S. 595.

[365] Evangile selon S. Matthieu[2], Paris 1927, S. 532.

[366] Die Hl. Schrift des N.T. nach der Vulgata I, Regensburg 1885, S. 149.

[367] Altoriental. und atl. Auferstehungsglaube, Würzburg 1926, S. 303.

[368] Comm. in evangelicam historiam X, Köln 1613, S. 381 ff.

[369] Comm. über d. Ev des hl. Mt, Freiburg 1879, S. 551.

[370] Exercitationes hist., crit., polemicae de Christo, Lyon 1767, S. 221 f.

[371] De passione et morte J. Christi, Rom-Paris 1937, S. 285.

[372] Comm. in 4 Evv., Antwerpen 1606, S. 542—3.

[373] Ev nach Mt III, München 1858, S. 462 ff.

[374] Erklärung des Ev nach Mt[2], Münster 1867, S. 567—8.

[375] Evangile selon S. Mt[6], Paris 1925, S. 555.

[376] Evangile selon S. Mt, Paris 1938, S. 468.

[377] Ep. ad Paulam et Eustochium (PL 30, 124; skeptisch bez. beider Facta).

[378] Mon. Germ., Poetae lat. carol. III, S. 412.

[379] Martyrologium 17. Kal. Sept. (PL 131, 1142 AB).

[380] Ep. 174, 5 (PL 182, 334 C).

[381] Mariale q. 132 (Opera ed. Borgnet 37, S. 186).

[382] De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta, lib. V, c. 5 (Joh. Jac. Bourassé, Summa Aurea IX, Paris 1866, S. 74).

[383] Annales ecclesiastici I, Lucca 1738, ad annum 48, n. 23, S. 350 b.

[384] Sermon pour la fête de l'Assomption (Oeuvres VII [Annecy], S. 453).

[385] Theol. dogm. Compendium II[12], Innsbruck 1907, S. 528.

Linden[386], zwei Petitionen an den Hl. Stuhl[387], Heinrich Lennerz[388], Gabriel Roschini[389], Martin Jugie[390], Luigi da Fonseca[391], Hugo und Karl Rahner[392].

Für die Assumpta-Frage hat unsere Studie eine doppelte Bedeutung, eine negative und eine positive. Es verstärkt sich nämlich einerseits der Eindruck, daß die Assumptio B. M. V. in den ersten fünf Jahrhunderten tatsächlich nicht ausdrücklich gelehrt wurde, anderseits verstärkt sich aber auch deren innere Kongruenz.

Der Gedanke an die leibliche Vollendung der Gottesmutter lag den früheren Vätern (und Apokryphen) so fern, daß wir ihm nicht einmal im Zusammenhang mit jener anderen leiblichen Vollendung begegnen, die sie Mt 27 von einigen Heiligen der Vorzeit ausgesprochen finden. Was hätte näher gelegen, als das eine mit dem andern zu vergleichen und zu stützen? Niemand hat die Lehre von der Auferstehung je mit einem Hinweis auf Maria erläutert; niemand hat sich die Schwierigkeiten, mit denen man um das theologische Verständnis von Mt 27, 52—53 rang, mit einem Hinweis auf Maria erleichtert; im Gegenteil, man geriet hie und da in Theorien, die beides gleicherweise unmöglich erscheinen lassen. Das Schweigen also, das die von uns untersuchten Texte bezüglich der Assumptio wahren, ist bestimmt kein *silentium fertilissimum*, wie man in einem unzulässigen und im Grunde überflüssigen Euphemismus gesagt hat[393].

Von der Auferstehung der Heiligen Mt 27, 52—53 her wächst die theologische Kongruenz einer Assumptio Marias insofern, als die bislang meist allein beigebrachten inneren Konvenienzgründe sinnvoller in den Zusammenhang der Heilsgeschichte treten. Wir bleiben nicht in der abstrakten Möglichkeit des *potuit* und *decuit*, sondern stehen im Raum des tatsächlichen Heilshandelns Gottes. Die Möglichkeit der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel erweist sich als eine reale Möglichkeit, die nicht von unten her errechnet, sondern von oben her freigegeben wird. In Anbetracht der souveränen Freiheit, Transzendenz und Unableitbarkeit des Handelns Gottes in der Verwirklichung des Heils kommt dem

---

[386] Die leibl. Aufnahme Mariae i. d. Himmel: ZkTh 30 (1906). 221—2.

[387] Petition des Plenarkonzils v. Smyrna (13. 6. 1869) und brasilian. Petition (8. 12. 1930): Hentrich von Moos, Petitiones de Assumptione corporea B. M. V., I, Rom 1942, S. 35 ff. 163 ff.

[388] De Beata Virgine, Rom 1935, S. 55.

[389] Mariologia III, Mailand 1942, S. 401.

[390] La mort et l'assomption de la S. Vierge (Studi e Testi 114), Città del Vaticano 1944, S. 55.

[391] L'Assunzione di Maria nella S. Scrittura: Biblica 28 (1947) 334.

[392] Hugo Rahner, Noch ein neues Dogma?: Orientierung 13 (13. 1. 1949) 16; Karl Rahner, Bespr. v. Ternus, Der gegenw. Stand d. Assumpta-Frage: ZkTh 71 (1949) 119—20.

[393] Otto Faller, De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V. (Analecta Gregoriana, Series Fac. Theol., vol. 36), Rom 1946, S. 129.

Aufweis einer solchen Realmöglichkeit auf biblischem Fundament viel mehr Bedeutung zu, als die noch immer wachsende Literatur zur Assumpta-Frage ihr gibt. Leibliche Verklärung v o r der allgemeinen Auferstehung und über die Menschheit Christi hinaus an bloßen Menschen wird eine Idee, deren Annehmbarkeit aus Mt 27, 52—53 mehr erhellt als aus dem Postulat eines „Privilegs", das immer unter dem Zwang leidet, eine *ordinatio contra legem* beweisen zu müssen. Besteht aber im tatsächlichen Heilshandeln Gottes diese *lex* nicht in strenger Universalität, so fällt es auch nicht mehr so schwer, einen Einzelfall als sinnvoll zu erkennen und seine übrige innere Konvenienz zur vollen Geltung zu bringen. Diese Bereicherung der Mariologie mit u n m i t t e l b a r e m Offenbarungsgut ist es, die Mt 27, 52—53 in den Brennpunkt unseres Interesses stellt.

WO WURDE DER DEM PALLADIUS VON HELENOPOLIS ZUGESCHRIEBENE DIALOG ÜBER DAS LEBEN DES HL. JOHANNES CHRYSOSTOMUS VERFASST?

Von Chrysostomus Baur O. S. B., Seckau

Die Frage nach dem Verfasser des Dialogs über das Leben des Chrysostomus hat seit über 400 Jahren eine verhältnismäßig große Anzahl von Gelehrten beschäftigt. Sie wurde für und wider Palladius von Helenopolis beantwortet. Die Ansichten der verschiedenen Autoren hat Coleman-Norton in seiner neuen Ausgabe des Dialogs[1] ziemlich vollzählig aufgeführt.

Auffallenderweise ist aber die Frage nach dem Ort der Entstehung des Dialogs nie eigens untersucht worden, obwohl sie für die Wertung des Dialogs nicht ohne Bedeutung ist.

Jene Autoren, die den Palladius als Verfasser annahmen und ca. 408 als Zeit der Abfassung, nahmen Syene in Ägypten als Ort der Abfassung an, weil Palladius nach Angabe des Dialogs um diese Zeit in der Verbannung zu Syene weilte. So meint noch Abt Butler, „es bestehe keine Schwierigkeit, anzunehmen, der Dialog könne in Syene geschrieben sein"[2].

Diese Annahme scheint mir indessen ganz unwahrscheinlich zu sein. — Fürs erste ist es nicht gut denkbar, daß der Verfasser des Dialogs innerhalb des kirchlichen Machtbereiches des Patriarchen Theophilus sich über diesen in einer Weise geäußert hätte, die den gewalttätigen und skrupellosen Patriarchen in bedrohlichsten Zorn versetzt hätte. Mit einer Entdeckung seiner Schrift durch Theophilus mußte aber der Verfasser auf alle Fälle rechnen. — Fürs zweite ist es sehr unwahrscheinlich, daß der Verfasser einen ganzen Stoß von zum Teil umfangreichen Dokumenten, die er ganz oder auszugsweise bringt, auf seinem langen Weg in die Verbannung hätte mitnehmen können, ohne daß sie ihm gleich zu Anfang wären abgenommen worden, wie das der Gesandtschaft von Bischöfen geschah, die in Sachen der beabsichtigten Synode nach Konstantinopel fuhren[3].

Der Dialog muß also an einem Orte geschrieben sein, wo die wörtlich oder inhaltlich angeführten Dokumente vorhanden und außerdem einem erklärten Anhänger von Chrysostomus zugänglich waren.

Diese für uns in Betracht kommenden Dokumente sind:

1. Der lange Bericht des hl. Chrysostomus an Papst Innozenz I. sowie an die Bischöfe von Mailand und Aquileja[4].
2. Das Schreiben des Patriarchen Theophilus an den Papst[5].
3. Die Antwort des Papstes an den Patriarchen Theophilus[6].
4. Schreiben der Chrysostomus-Synode an den Papst[7].
5. Schreiben des Chrysostomustreuen Klerus von Konstantinopel an den Papst[8].
6. Schreiben des Metropoliten S. Anysius von Saloniki an den Papst[9].

---

[1] Cambridge 1928, S. XXX ff.
[2] Journal of theolog. Studies 22 (1920/21) 147.
[3] Dialog c. 4 (ed. Norton S. 23; PG 47, 15).
[4] Dialog c. 2 (Norton S. 8—16; PG 47, 8 u. 12).
[5] Norton 7, 15—17 und 16, 12—17; PG 47, 8 u. 12.
[6] Norton 17, 1—12; PG 47, 12—13.
[7] Norton 7, 30 f; 17, 12—17; 18, 23—19, 1; PG 47, 8 u. 13.
[8] Norton 8, 1 u. 19, 8—15; PG 47, 13—14.
[9] Norton 7, 15—17 u. 16, 12—17; PG 47, 8 u. 12.

7. Schreiben der Bischöfe von Karien an den Papst[10].
8. Schreiben des Klerus von Antiochien an den Papst[11].
9. Schreiben des Papstes Innozenz und der römischen Synode an den weströmischen Kaiser Honorius[12].
10. Schreiben des Kaisers Honorius an den Papst[13].

Von diesen Briefen und Dokumenten sind n. 1 und 3 wörtlich angeführt, die n. 4, 5, 7—10 kurz inhaltlich angegeben, 2 und 6 nur erwähnt. Wörtlich ist noch ein elftes Schreiben des Kaisers Honorius an seinen Bruder Arkadius angeführt, das von der römischen Gesandtschaft nach Konstantinopel gebracht werden sollte, von dem offenbar eine Kopie in Rom vorlag[14].

Zu dem Schreiben von Chrysostomus an Papst Innozenz (n. 1) und den zwei Begleitschreiben der 40 auf Seiten von Chrysostomus stehenden Bischöfe, sowie der ihrem Bischof treugebliebenen Geistlichen in Konstantinopel, ist zu bemerken, daß diese Dokumente verfaßt wurden, nachdem Chrysostomus bereits die neuerliche Aufforderung des Kaisers Arkadius erhalten hatte, seine Diözese zu verlassen, aber vor der erst einige Tage später erfolgten gewaltsamen Wegführung. Jedenfalls mußte Chrysostomus schon mit der Gewißheit rechnen, daß seine Tage in Konstantinopel gezählt seien. Schon aus diesem Grunde ist es sehr unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen, daß eine Abschrift seines Briefes und auch der beiden Begleitschreiben im bischöflichen Archiv in Konstantinopel hinterlegt worden wären, wo sie in kürzester Zeit seinen Gegnern in die Hände gefallen wären. Der Zugang zum bischöflichen Archiv wäre aber einem erklärten und bekannten Anhänger von Chrysostomus ums Jahr 408 vollkommen unmöglich gewesen, nachdem damals alle Bischöfe und Geistlichen, die des Chrysostomus Nachfolger Arsacius nicht anerkennen wollten, bereits abgesetzt und in die verschiedensten Gegenden verbannt worden waren.

Daß die Überbringer dieser drei Schreiben: vier Bischöfe und zwei Diakone, nach der zweiten Absetzung von Chrysostomus überhaupt unangefochten bis Rom kamen (im Jahre 404), zeigt an sich schon, daß sie ihre Abreise und Reiseroute möglichst geheim gehalten hatten, damit sie selbst und ihre Schriftstücke ihren Gegnern nicht in die Hände fielen.

Die Briefe des Patriarchen Theophilus an den Papst Innozenz waren sodann in Alexandrien, nicht in Konstantinopel geschrieben und die Antwort des Papstes an Theophilus, die Palladius wörtlich anführt, wurde gleichfalls nach Alexandrien, nicht nach Konstantinopel geschickt. Die drei Schriftstücke konnten also nur im Original, bzw. in Abschrift, außer in Alexandrien noch im Archiv in Rom gefunden werden.

Das gleiche gilt von einem zweiten Schreiben, das 25 orientalische Bischöfe, die zu Chrysostomus hielten, nach Rom sandten, als Chrysostomus selbst bereits nach Kukusus in die Verbannung abgeführt worden war[15]; ebenso von dem Schreiben des Chrysostomus treu gebliebenen Klerus von Konstantinopel, das um die gleiche Zeit verfaßt und

[10] Norton 20, 1—5; PG 47, 14.
[11] Norton 20, 1—8; PG 47, 14.
[12] Norton 20, 18—20; PG 47, 14.
[13] Norton 21, 9—12; PG 47, 14.
[14] Norton 21, 12—22, 8; PG 47, 14—15.
[15] Norton 17, 12—17; PG 47, 13.

abgesandt worden war (n. 5). — Der Brief des Metropoliten von Saloniki an den Papst (n. 6), das Schreiben der Bischöfe von Karien (n. 7) sowie dasjenige des Klerus von Antiochien, der den Eindringling Porphyrius nicht anerkennen wollte (n. 8), waren alle nur im päpstlichen Archiv in Rom zu finden. — Endlich konnten auch die Schreiben des Papstes Innozenz an Kaiser Honorius sowie die Antwort des Kaisers nur dort gefunden und eingesehen werden.

Palladius erwähnt nun auch noch andere Schriftstücke, die nur im Orient zwischen orientalischen Persönlichkeiten gewechselt wurden: Briefe von Chrysostomus an Theophilus und umgekehrt, von Theophilus an die Bischöfe von Palästina, Briefwechsel zwischen Chrysostomus und der Eichensynode, zwischen den Chrysostomusgegnern und Theophilus, zwischen Kaiser Arkadius und Chrysostomus. Indes sind all diese Dokumente entweder nur erwähnt oder der Inhalt kurz angegeben. Doch waren Palladius und andere Bischöfe bis zuletzt in unmittelbarer Umgebung von Chrysostomus und zum Teil selbst an den dortigen Ereignissen beteiligt, so daß sie über alles genau informiert sein konnten. Endlich kamen nach der zweiten Verbannung von Chrysostomus und infolge der offenen Verfolgung seiner Anhänger zahlreiche Bischöfe, Geistliche und Mönche als Flüchtlinge nach Rom, die dort über all ihre Erlebnisse und sonstigen Vorkommnisse eingehend berichten konnten und wohl auch manch wichtiges Dokument, sei es im Original oder in Abschrift, zum Beweis ihrer Mitteilungen mitgebracht haben.

Es ist daher nicht nur wahrscheinlich, sondern kann mit annähernder Sicherheit angenommen werden, daß der Dialog nicht in Syene und nicht in Konstantinopel, sondern in R o m geschrieben, nicht bloß als literarische Fiktion, dahin verlegt worden ist. Daraus erklärt sich auch am besten die Ausführlichkeit, mit der die Bemühungen von Papst Innozenz I. um das Zustandekommen einer unparteiischen Synode und seine entschiedene Stellungnahme für Chrysostomus hervorgehoben werden. — Daß aber der Kaiser Arkadius und Eudoxia so außerordentlich schonend behandelt wurden, ergibt sich leicht aus der Tatsache, daß man in Rom immer noch auf der Forderung einer neuen, unparteiischen Synode beharrte, die ohne Mithilfe des Kaisers nicht gut möglich war.

ZUR PROBLEMATIK DES ATOMAREN INDETERMINISMUS

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

Daß sich in den Fragen, die um die letzten Bausteine der Materie kreisen, nur schwer eine Einigung zwischen Physikern und Philosophen erzielen läßt, hängt wohl davon ab, daß im allgemeinen die Physiker zu wenig von der Philosophie und die Philosophen zu wenig von der Physik verstehen. Ohne den Anspruch zu erheben, zum Volk der Philosophen gerechnet zu werden, möchte der Verfasser dieses Artikels sich zu deren Mängeln bekennen, zu einer sehr lückenhaften Kenntnis der Physik. Wenn diese Arbeit dennoch veröffentlicht wird, so ist es dem Umstand zu danken, daß es am Rat jener nicht gemangelt hat, die in mathematischen und physikalischen Dingen erfahren sind[1].

Um die Basis zu kennzeichnen, aus der die Problematik entspringt, wird es sich empfehlen, einige atomare Geschehnisse anzuführen und jene Verästelung des Fragenkomplexes aufzudecken, die in philosophische Bezirke hineinreicht.

Zuerst sei darauf hingewiesen, daß man für den Lauf der Elektronen keine Ursachen dafür angeben kann, warum ein einzelnes Partikelchen diesen einen Weg einschlägt und nicht einen andern. Besser steht es mit einem Elektronenschwarm. Sein Verhalten läßt sich mit ziemlicher Sicherheit voraussagen. Aber zur Diskussion steht hier das Einzelelektron. March schreibt darüber:

„Es ist keine Ursache ausfindig zu machen, warum ein durch einen Kristall geschossenes Elektron einen bestimmten Weg einschlägt. Wiederholen wir den Versuch unter genau denselben Bedingungen (soweit die Unschärferelation das beurteilen läßt), so nimmt das Elektron einen andern Weg, so daß sich zwischen Anfangszustand und Weg keine Zuordenbarkeit ergibt[2]."

Als zweites Beispiel möge ein Lichtstrahl dienen, der durch eine Blende dringt und auf eine dahinter angebrachte photographische Platte auffällt. Wie bekannt, besteht die lichtempfindliche Oberfläche einer solchen Platte der Hauptsache nach aus Bromsilbermolekülen, die beim Auftreffen des Lichtes zerfallen. Es läßt sich nun physikalisch in keiner Weise bestimmen, warum das einzelne Photon, das auf die Platte trifft, gerade diesen einen Weg nimmt und nicht einen andern und gerade dieses eine Molekül zum Zerfall bringt und nicht ein anderes. — Etwas Ähnliches kann beobachtet werden, wenn man ein Photon in Natriumdampf hineinsendet. Das Energiequantum, das wir Photon nennen, bestreicht zur selben Zeit eine große Menge von Natriumatomen. Man hat sich daran zu erinnern, daß ein solches Energiequantum nach Analogie der Seele im Leibe überall anwesend ist, wo seine Schwingung besteht, also in der ganzen Ausdehnung eines Strahles. Wenn man sich neuerdings auf die *praesentia definitiva* des Photons beruft, so dürfte das die beste Weise sein, um hinter das Wesen des Lichtes zu kommen, das das eine Mal die Eigenschaften der Schwingung zeigt und das andere Mal die des Korpuskels[3]. Das

[1] An dieser Stelle möchte ich vor allem Prof. Dr. Domhnall A. Steele danken, der mich in den mathematischen Fragen weitgehend beraten hat.

[2] A. March, Natur und Erkenntnis, Wien 1948, S. 58.

[3] W. Büchel, Freiheit im Atombereich? Stimmen der Zeit 145 (1949), S. 48 ff.

Photon nun kann jeweils nur von einem einzigen Natriumatom aufgenommen werden, wodurch dessen Energie erhöht wird. Warum aber gerade dieses Natriumatom zur Aufnahme gewählt wird und nicht ein anderes, obwohl doch viele bestrichen werden, läßt sich aus physikalischen Ursachen nicht erklären.

An dritter Stelle sei noch ein anderer mikrophysikalischer Elementarakt angeführt. Wenn ich eine große Anzahl von Radiumatomen zusammennehme, etwa einige Billionen, so wird nach 1750 Jahren nur noch die Hälfte vorhanden sein, während die andere Hälfte zerfallen ist. Von der Menge der erhalten gebliebenen Radiumatome wird nach weiteren 1750 Jahren eine weitere Hälfte zerfallen. Und in diesem Rhythmus von je 1750 Jahren geht der Zerfallsprozeß weiter. Der Physiker ist jedoch nicht in der Lage anzugeben, wann das einzelne Atom von seinem Schicksal erreicht wird. Der Zufall kann augenblicklich, er kann aber auch erst nach Jahrtausenden eintreten. Von äußeren Ursachen her ist der Zerfall des Einzelatoms nicht bestimmbar. Die Anwendung des klassischen physikalischen Kausalgesetzes versagt innerhalb des Bezirkes des Mikrokosmos. An seine Stelle ist das statistische Kausalgesetz getreten.

Das klassische Kausalgesetz der Physik rechnet mit der strengen Abfolge von Ursache und Wirkung; aber nicht nur das, sondern es setzt voraus, daß beide, Ursache und Wirkung, vom forschenden Geist genau erkannt werden. Somit will es besagen, daß jeder Zustand die eindeutig bestimmte Folge eines früheren ist und mit zwangsmäßiger Notwendigkeit alle späteren Zustände bestimmt. Seine ruhmvollste Anwendung hat das klassische Kausalgesetz wohl in der Astronomie erfahren, die imstande ist, Mond- und Sonnenfinsternisse auf Jahre im vorhinein zu berechnen und die zukünftige Konstellation der Sternenwelt anzugeben.

Das statistische Kausalgesetz arbeitet nach anderer Weise. Zu seiner Charakterisierung möge die kurze Erklärung eines Fachmannes dienen:

„Es liege eine entsprechend große Anzahl von gleichartigen Fällen vor. Sie unterscheiden sich durch Merkmale, die in ihrer Art, aber nicht in ihrer Größe gleich sein müssen. Man sagt, diese Fälle bilden eine statistische Masse. Aus dieser werde nun ein mit blinder, regelloser Willkür herausgegriffener Teil betrachtet. Die prozentuelle Häufigkeit der Fälle mit dem Merkmale A in der statistischen Masse — man nennt sie die (empirische) Wahrscheinlichkeit für das Eintreten eines Falles mit dem Merkmale A — wird von der prozentuellen Häufigkeit derselben Fälle im herausgegriffenen Teil um so weniger abweichen, je größer die Anzahl der Fälle ist, und zwar sowohl in der statistischen Masse als auch im herausgegriffenen Teil. Diese Erfahrungstatsache bezeichnet man als das Gesetz der großen Zahl. Dasselbe spricht eine Gesetzmäßigkeit aus — sie heißt statistische Kausalität —, die man anwenden muß, wenn das Handhaben der strengen, deterministischen Kausalität unmöglich wird, sei es, daß letztere bei einem vorgelegten Problem zu kompliziert wird oder daß nicht alle notwendigen Ursachen bekannt sind oder daß sie überhaupt nicht vorhanden ist. Eine bekannte Anwendung statistischer Methoden ist die Lebensversicherung, wo die Prämien auf Grund statistischer Tabellen berechnet werden. Bei Aufstellung der letzteren ist nur die große statistische Masse von Personen eines Landes oder einer Berufsgruppe maßgebend, aber nicht das Schicksal einer Einzelperson[4]."

[4] W. Fucyman, Moderne Physik und Biologie: Wissenschaft und Weltbild 1 (1948), S. 355.

Die statistische Kausalität findet, wie schon betont wurde, Anwendung auf das mikrokosmische Geschehen. In dem angeführten Text von Fucyman sind jene Worte beachtenswert, die aussagen, die statistische Kausalität finde ihre Anwendung, wenn das vorgelegte Problem zu kompliziert wird oder nicht alle Ursachen bekannt sind oder überhaupt keine deterministische Kausalität vorhanden ist. Die theoretische Physik spricht nun häufig so, als ob beim mikrokosmischen Geschehen der letztgenannte Fall zutrifft, als ob die eindeutig determinierenden Ursachen fehlen.

Tatsächlich lassen sich atomare Größen nicht eindeutig messen. Denn zur Messung ist Licht erforderlich. Je kleiner die Größe ist, die gemessen werden muß, desto kurzwelliger muß das Licht sein, das zur Benützung kommt. Je kurzwelliger aber das Licht ist, desto größer ist der Strahlungsdruck auf die atomaren Größen. Durch die Beobachtung werden also Impuls, Weg usw. in unkontrollierbarer Weise beeinflußt. Tatsächlich lassen sich keine Ursachen oder Zustände im Einzelatom erkennen, die eine sichere Voraussage für das atomare Geschehen erlauben. Man darf sich deshalb nicht wundern, daß Feststellungen wie die folgende geschrieben werden:

„Der Physiker hat sich ausschließlich an das zu halten, was er wirklich beobachtet, und muß es als völlig wertlos ablehnen, sich Gedanken über das zu machen, was er beobachten würde, wenn er nicht durch ein Naturgesetz am genaueren Zusehen behindert wäre. Dann ist er aber einwandfrei im Recht, wenn er behauptet, daß es im atomaren Geschehen Dinge gibt, die außerhalb eines jeden Kausalkonnexes stehen und die es unmöglich machen, die Zukunft einer einzelnen Partikel mit Sicherheit vorherzusagen[8]."

Nun ist es aber ein Zweifaches, ohne deterministische Ursachen, die man nicht beobachten kann, seine Rechnungen zu machen, oder zu behaupten, daß deterministische Ursachen, die man nicht feststellen kann, deshalb auch nicht existieren können. Hier liegt ein gewaltsamer logischer Sprung vor.

Nachdem auf diese Weise die deterministische Kausalität geleugnet ist, werden von den Physikern nach Maßgabe der individuellen Einbildungskraft Folgerungen gezogen, die den Bereich der physikalischen Formelsymbolik verlassen und weitgehende Behauptungen enthalten. In Kürze lassen sich diese Folgerungen also zusammenfassen: Das atomare Geschehen verläuft akausal. Damit will man ausdrücken, daß es im atomaren Geschehen Erscheinungen gibt, die außerhalb des physikalischen Kausalkonnexes stehen und somit nicht von Ursachen hergeleitet werden können, die sich außerhalb einer Partikel befinden und determinierend auf sie einwirken.

Der letztgenannte Umstand, das Fehlen von Ursachen, die eindeutig determinierend von außen eingreifen, führt dazu, vom Indeterminismus und von der Freiheit der Atome zu reden. Ja, man beginnt, sie sich nach Art kleiner, mit Wahlfreiheit versehener Geistwesen vorzustellen, denen es belassen ist, innerhalb gewisser Grenzen sich den Weg ihres Schicksals selbst zu wählen. Wir haben damit in der heutigen Physik ein Analogon zur aristotelischen und mittelalterlich-scholastischen Auffassung des Makrokosmos. Die viel verlachten Intelligenzen und Engel, die nach der Lehre der Alten die Planetenscheiben des ptolemäischen Himmels drehten und die berühmte Sphärenmusik erzeugten,

[8] A. March, a. a. O. S. 54.

haben in den modernen Laboratorien ihre Auferstehung gefeiert, mag auch das Reich der Einzelintelligenz sehr reduziert erscheinen. Bezeichnend ist, daß man in der alten Zeit für die Gesetzmäßigkeit eine Intelligenz postulierte, während man heute dort eine Intelligenz annimmt, wo die subjektive Beobachtung versagt und man das Bedürfnis spürt, dafür ein objektives Wesen verantwortlich zu machen.

Wie dem auch sei, die neuen Lehren der Physik sind metaphysisch ausgebeutet worden. So hat man z. B. im Indeterminismus der Atome einen willkommenen Bundesgenossen für die Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit gesehen. Die einen äußern sich vorsichtig, etwa so: „Jedenfalls steht die moderne Physik mit ihrem statistischen Kausalgesetz nicht mehr im Widerspruch zu einem der wertvollsten Güter des auf der höchsten Stufe stehenden Lebens, nämlich dem freien Willen[6]." Die andern gehen weiter. Wenn die Atome frei sind, warum kann es nicht der Mensch sein? Oder: wenn schon die Atome frei sind, um wie viel mehr der Mensch[7]! Wir wollen hier nicht ausführlich auf die Frage eingehen, ob die Willensfreiheit des Menschen vom Indeterminismus der Atome leben könnte, selbst wenn dieser zu recht bestünde. Es wird hoffentlich im Verlauf dieser Untersuchung klar werden, daß im atomaren Geschehen überhaupt kein Indeterminismus vorliegt, der zu einem Schlußverfahren hinsichtlich der menschlichen Willensfreiheit berechtigt. Es kann nur bedauert werden, wenn katholische Philosophen sich mit Eifer auf eine mehr als prekäre Ausdeutung des sogenannten akausalen Geschehens im atomaren Bereich stürzen, um der geschmähten Willensfreiheit Blut und Kraft zuzuführen. Als Philosophen müßten sie sehen, daß nur die Unfähigkeit, determinierende äußere Ursachen zu entdecken, den Physiker veranlaßt, von einem akausalen Geschehen zu sprechen. Nimmt man aber einmal in den Elektronen und Photonen geistige Entelechien an (und sie müßten doch geistig sein, wenn man von Wahlfreiheit redet!), so bleibt immer noch die Frage offen, ob sie nicht von innen her durch etwas determiniert werden, was in der Psychologie unter dem Namen „Motiv" bekannt ist. Es wird also, wenn man die gezeichnete Position übernehmen will, das Problem der Willensfreiheit seinem Inhalt nach nicht gelöst, sondern seinem Umfang nach bis auf die Atome ausgedehnt.

Eine andere Frage, die durch den atomaren Indeterminismus aufgeworfen wird, bezieht sich auf das physische Wunder. Wir sind gewohnt, unter physischem Wunder ein sinnlich wahrnehmbares Ereignis zu verstehen, das sich vom gewöhnlichen Naturverlauf unterscheidet und von irdischen Ursachen nicht gewirkt werden kann. Will man mit den letzten Worten ausdrücken, daß das soeben geschilderte Ereignis nur Gott zum Urheber haben kann, so sprechen wir von einem absoluten Wunder. Das absolute physische Wunder wird entweder eine *creatio ex nihilo sui et subiecti* sein oder seinem Werte nach einer solchen *creatio* gleichkommen. Damit soll gesagt sein, daß, wo immer die Wirkursache sich in ihrer Aktivität von der vorliegenden Materie unabhängig zeigt, wir es mit einer Wirkung zu tun haben, die ihrem Range nach auf dieselbe Ebene gehört wie die *creatio ex nihilo sui et subiecti*. Als augenfälliges Beispiel möge die Auferweckung eines Toten dienen. Auf Grund eigener Gesetzmäßigkeit strebt der Leich-

[6] W. Fucyman, a. a. O. S. 364.
[7] So etwa A. Wenzl, Ontologie der Freiheit: Zeitschrift für philosophische Forschung 3 (1948), S. 50 ff.

nam zu Verfall und Auflösung. Sowohl aus der Induktion als auch aus metaphysischen Prinzipien steht fest, daß innerhalb des Ringes von Veränderungen, die an der gegebenen Materie vorgenommen werden, die Aktivität der geschöpflichen Ursachen beschlossen liegt. Und zwar muß die geschöpfliche Handlung in einer Weise vollzogen werden, die den Gesetzen der jeweiligen Materie und der angewandten Instrumentalursachen entspricht. Man kann weder aus Luft eine Statue machen, noch, falls Holz oder Stein als richtiges Material benützt werden, einen Pinsel als Instrument gebrauchen. Treffen wir also eine Wirkursache an, die zu ihrer Handlung keines Instrumentes bedarf und außerdem sich von den Gesetzen der vorliegenden Materie unabhängig zeigt, ja, einen Effekt hervorbringt, der geradezu gegen die in der Materie waltenden Gesetze läuft, dann haben wir es mit etwas zu tun, das einer *creatio ex nihilo sui et subiecti* äquivalent ist. Auf unsern Fall angewandt bedeutet dies, daß bei der Erweckung eines Toten die Seele in eine Materie gesenkt wird, die auf Grund ihrer Eigengesetzlichkeit keine Disposition zur Aufnahme eines menschlichen Lebensprinzips zeigt, sondern im Gegenteil zu weiterem Verfall hindrängt.

Im Vorangehenden wurden die Termini „Gesetz" und „Gesetzlichkeit" gebraucht. Zur Feststellung eines Wunders ist es notwendig, daß wir eine Kenntnis der Naturgesetze haben. Wenn wir von Naturgesetzen sprechen, denken wir nicht in erster Linie an die mathematischen Formulierungen der Physik, bei denen es sich meist um Messungen von Energien, Wegen und Zeiten handelt, sondern hauptsächlich an jene Gesetze, in denen die Wesenstendenzen zum Ausdruck kommen, so z. B. wenn ich sage, daß der Organismus mittels Neuherstellung und geordneter Ablagerung von Zellen zur Heilung von Wunden tendiert. Es ist klar, daß es auch im Bezirk des Anorganischen Gesetze gibt, in denen sich das mit dem Wesen der verschiedenen Substanzen verknüpfte Streben ankündigt.

Da das physische Wunder vom Standpunkt der apologetischen Betrachtung aus ein Zeichen ist, das auf die Wahrheit einer Religion oder einer religiösen Lehre hindeutet, kann es die Qualität des Zeichens nur dann sinnvoll verkörpern, wenn es vom Gewoge des alltäglichen Geschehens klar abgehoben erscheint. Das ist nur dann der Fall, wenn das alltägliche Geschehen in gesetzmäßiger Weise abrollt. Andernfalls hat das Zeichen keine Möglichkeit, sich als Zeichen anzukündigen. Sollte sich herausstellen, daß das atomare Geschehen im strengen Sinn des Wortes indeterminiert ist, dann stünde die Gesetzmäßigkeit innerhalb der bisher als nichtgeistig angesehenen Welt auf unsicherer Grundlage. Wenn man schon den Mut hat, von einem eigentlichen Indeterminismus der Atome zu reden, dann muß man auch zugeben, daß der geordnete Ablauf alles materiellen Geschehens von der Gutwilligkeit der mikrokosmischen Partikeln abhängt. Ein Aufruhr unter ihnen könnte unser Weltbild schlagartig zerstören. Und warum könnte nicht eine Ausnahme vom Naturgesetz einfach auf der Eigenwilligkeit mikrokosmischer Partikeln beruhen, die in einem gegebenen Fall von der normalen Linie der Reaktion abweichen?

Um zum Indeterminismus der Atome eine solide Stellungnahme zu beziehen, ist es erforderlich, zwischen der experimentellen und der mathematischen Seite dieser Lehre zu unterscheiden.

Die experimentelle Seite ist im Vorausgehenden so weit behan-

delt worden, daß die Sachlage dem philosophisch Geschulten klar sein muß. Die menschliche Unfähigkeit, genaue Beobachtungen an den mikroskosmischen Partikelchen vorzunehmen, hat den Physiker dazu gebracht, zuerst auszusagen, daß keine deterministischen Ursachen für das Verhalten der Partikeln feststellbar sind, um sodann vom akausalen Geschehen in der Atomwelt zu sprechen. Wolfgang Büchel ist bereit, hypothetische Annahmen zu machen. Mit Bezug auf das eingangs erwähnte Experiment, das Auffallen von Photonen auf eine photographische Platte, meint er, die „Wahl" könne hypothetisch so erklärt werden, daß der Energieaustausch gerade mit jenem Bromsilbermolekül zustande kommt, dessen augenblickliche energetische Disposition sich am besten dazu eignet[8]. Allerdings muß man zugestehen, daß die Verschiedenheit der Disposition in sich nicht nachprüfbar ist. Außerdem sind die Physiker gewohnt, auf Grund der statistischen Berechnungsweise hypothetisch vorauszusetzen, daß die Partikeln derselben Art auch immer eine identische Konstruktion und dieselbe Energiemenge besitzen. Andernfalls ließe sich die statistische Kausalität nicht reibungslos anwenden. Hat man aber einmal für die Rechnung eine solche Annahme gemacht, so wird man nachher sie nicht gern widerrufen, indem man zugibt, daß die energetischen Dispositionen gleichgearteter Partikeln verschieden sein können. Auch dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, den Indeterminismus schärfer zu betonen, als die bloße Erfahrung gestattet. Die Erfahrung in ihrer Gesamtheit genommen — und dazu gehört nicht nur das Objekt, sondern auch das beobachtende Subjekt — läßt eigentlich überhaupt keine Aussage über Indeterminismus, bzw. Determinismus der Atome zu. Sie reicht nicht soweit. Hier wäre es Sache des philosophischen Denkens, klärend einzugreifen. Das philosophische Denken, das sich heute wieder weitgehend dem Chaos verschrieben hat, müßte sich auf ein klassisches Forschungsprinzip besinnen, nämlich daß alles Beobachtete mit dem geringsten Aufwand an Erklärungsfaktoren zu beleuchten ist. Wo kommen wir hin, wenn beliebig viele und ausgefallene Faktoren herangezogen werden, um ein Ding einsichtig zu machen. Solange die Beobachtung keine äußeren Ursachen für das Verhalten der Einzelpartikel im atomaren Geschehen angeben kann (und höchst wahrscheinlich wird sie es niemals tun können), darf nicht die Zuflucht zur Wahlfreiheit dieser Partikel genommen werden. Die anorganische Welt stellt sich nicht nur als ungeistig, sondern auch als unbelebt dar. Solange keine Gründe zur Annahme geistiger Entelechien in der Atomwelt zwingen, muß die Erklärung grundsätzlich aus physikalischen Prinzipien erfolgen. Eine Forschung, die das nicht tut, verläßt den Boden der Sachlichkeit und verliert sich in phantastische Räume.

Was nun die mathematische Seite des atomaren Indeterminismus anbelangt, so müssen zuerst einige prinzipielle Punkte besprochen werden. Den Philosophen wird immer das Grenzgebiet zwischen Mathematik und Physik interessieren. Denn es ist gar nicht so ausgemacht, daß jedes mathematische Kleid, das der Natur umgeworfen wird, ihr deshalb schon passen muß. Um die Problematik aufzuzeigen, soll mit dem einfachsten Beispiel begonnen werden. Die Physiker sind gewohnt, Längen zu messen (A, B) und sie geradlinig aneinanderzulegen. Auf Grund der realen Relation der Aneinanderlegung bilden sie die zusam-

[8] a. a. O. S. 45.

mengesetzte Länge A + B. Aber nicht genug damit. Sie bezeichnen die zusammengesetzte Länge als C, die zu A und B in der mathematisch-additiven Beziehung stehen soll: C = A + B.

Obwohl bei dieser Rechnung kein Fehler vorliegt, läßt sich bereits der Kern des Problems herausschälen. Das Zeichen + hat zwei ganz verschiedene Bedeutungen zu tragen. Die Zahl C = A + B wird, als mathematische Funktion der Zahlen A und B, rein logisch definiert und konstruiert, auf eine Weise, die von jeder physikalischen und mengenhaften Zusammensetzung bewußt unabhängig ist. Was das bedeuten soll, wird vielleicht klar, wenn man den Begriff *humanitas* (C) als eine Funktion von *animalitas* (A) und *rationalitas* (B) ansieht. Daß es sich hier um ein rein logisches Verhältnis handelt, ist deshalb einsichtig, weil weder eine physikalische noch eine mengenhafte Zusammensetzung in Frage kommen kann. Hiermit ist auch die mathematische Bedeutung des Zeichens + genügend angedeutet. In der Physik aber weist dasselbe Zeichen jeweils auf eine physikalische oder mengenhafte Zusammensetzung hin.

Daß der Physiker in der beschriebenen Weise rechnerisch vorgehen darf, erklärt sich dadurch, daß zwischen mechanischem (physikalischem) Modell und logischem Modell gewisse relationstheoretische Gleichgestaltigkeiten bestehen. Das heißt des Näheren etwa:

1. Die physikalische Längenzusammensetzung besitzt einige fundamentale Eigenschaften, wie zunächst A + B = B + A. Und dann, wenn die Analyse weitergeht, auch die Eigenschaft C (A + B) = AC + BC.

2. Die mathematische Addition und Multiplikation besitzen entsprechende fundamentale Eigenschaften, wie a + b = b + a und c (a + b) = ac + bc.

3. Alle rein logischen Folgerungen, die aus den fundamentalen Eigenschaften des physikalischen und des logischen Modells gezogen werden, müssen zu einem gegenseitigen genauen Entsprechen auch der abgeleiteten Eigenschaften führen.

Aus dem einfachen Beispiel, das zur Diskussion stand, ergibt sich darum schon das hochwichtige Prinzip: Die Anwendung der Mathematik auf die Physik wird jedesmal dadurch ermöglicht, jedesmal dadurch erklärt, jedesmal dadurch begrenzt und jedesmal dadurch kontrolliert, daß zwischen gewissen realen und physikalischen Relationen einerseits und gewissen idealen und mathematischen Relationen anderseits ein gewisser relationstheoretischer Parallelismus, eine formallogische Gleichgestaltigkeit, ein sogenannter „Isomorphismus" besteht.

Die Sachlage kann durch ein heute veraltetes, aber sonst gutes Beispiel noch weiterhin beleuchtet werden. Vor der speziellen Relativitätstheorie war man gewohnt, Geschwindigkeiten in derselben Weise zu behandeln wie die oben erwähnten physikalischen Längen. Waren zwei geradlinige Geschwindigkeiten u und v überlagert, so glaubte man, sie seien der mathematischen Funktion u + v isomorph. In der speziellen Relativitätstheorie schreibt man dafür $\frac{u+v}{1+\frac{u \cdot v}{c^2}}$, wobei c die Lichtgeschwindigkeit anzeigt. Der speziellen Relativitätstheorie ist es durchaus nicht darum zu tun, ein Zerrbild der Natur zu zeichnen, sondern lediglich, die Anwendung der Mathematik auf die Physik stellenweise zu berichtigen. Mit diesem Beispiel, das braucht wohl nicht eigens betont zu werden, ist die Relativitätstheorie erst angeschnitten. Die

Frage nach der Anwendung der höheren Mathematik auf die höhere Physik ist viel verwickelter. Aber für den Philosophen und Theologen gilt immer dasselbe, daß die Berührungspunkte zwischen Mathematik und Physik viel klarer und in viel tieferen Schichten bloßgelegt werden müssen, bevor eine philosophische Auslegung der physikalischen Formelsymbolik aussichtsvoll einsetzen kann. Insbesondere müssen die relationstheoretischen Isomorphismen viel vollständiger herausgearbeitet werden.

In der heutigen Wahrscheinlichkeitsphysik, die auf Grund des statistischen Kausalgesetzes bei der Erforschung des Mikrokosmos in den Vordergrund getreten ist, erhebt sich außer der Frage nach der Isomorphie noch eine andere, die sich auf die Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung bezieht. Wenn man mit aufmerksamem Blick die Literatur der Wahrscheinlichkeitsrechnung durchblättert, muß man sonderbare Schwankungen feststellen. Die „Wahrscheinlichkeit" war bald reiner Geisteszustand, bald eine Zahl, die jenen Geisteszustand messen sollte. Träger der Wahrscheinlichkeit war bald ein zukünftiges Ereignis, bald ein unbekanntes Ereignis, bald überhaupt kein Ereignis, sondern ein Urteil oder eine Aussage. Bald verknüpfte man eine Wahrscheinlichkeitszahl mit einer eingliedrigen Aussage, bald mit einer mehrgliedrigen — kurz, es herrschte die größte Unklarheit darüber, was eigentlich eine Wahrscheinlichkeit sei, wie sie gemessen werde, ob sie überhaupt gemessen werden könne, ob sie objektiv oder subjektiv sei, ja sogar darüber, was für ein Wesen mit dieser geheimnisvollen Wahrscheinlichkeit behaftet sei.

Vielleicht lohnt es sich, einige Definitionen der Wahrscheinlichkeit zu besprechen. In einer bekannten Definition wird die Wahrscheinlichkeit dahin bestimmt, daß sie der nackte Bruch ist, dessen Zähler die günstigen, dessen Nenner die möglichen Fälle angibt. So sind beim Werfen eines Spielwürfels sechs mögliche Fälle gegeben. Möchte ich wissen, mit welcher Wahrscheinlichkeit eine Primzahl geworfen wird, so sind mir drei günstige Fälle (1, 3, 5) gegeben. Die Wahrscheinlichkeit wird demnach ½ betragen. Frage ich nach den Grundlagen der Definition, so sind wohl drei Antworten möglich.

Erstens kann die Definition rein willkürlich gesetzt werden. Dann läßt sich auf ihr mathematisch weiterbauen, sie kann aber nicht den Anspruch erheben, reale Tatbestände widerzuspiegeln. Eine Rechnung, die auf einer willkürlichen Setzung aufbaut, kann weder als Wahrscheinlichkeitsrechnung angesehen noch von der Physik sinnvoll verwendet werden.

Eine zweite Antwort, die denkbar ist, könnte also lauten: es ist nicht einzusehen, warum der Zufall bei einem gleichmäßig konstruierten Würfel die eine Zahl bevorzugen, die andere aber vernachlässigen sollte. Der Zufall ist überhaupt kein realer Erklärungsgrund. Und wo kein Grund zur Vernachlässigung besteht, wird die Vernachlässigung auch nicht eintreten. Mit dieser Antwort geraten wir in ein Problemgestrüpp, das aus der Unkenntnis determinierender Ursachen entspringt. Es ist nämlich nicht richtig, den Zufall als einzigen Erklärungsgrund zu erwähnen, um ihn dann schnellstens als unmöglich auszuscheiden. Dem Werfen eines Würfels geht das Hineinlegen in den Becher und das Schütteln des Bechers voraus. Der Würfel wird das eine Mal aus dieser Höhe, das andere Mal aus jener Höhe geworfen; das eine Mal mit diesem Impuls, das andere Mal mit jenem Impuls. Daraus ergeben sich

unzählig viele Kombinationsmöglichkeiten. Warum aus jenen möglichen Kombinationen in solcher Weise herausgegriffen werden soll, daß der Eins oder der Zwei die Wahrscheinlichkeit $^1/_6$ erhalten bleibt und nicht eine geringere Wahrscheinlichkeit, ist nicht einzusehen. Selbst einer unendlichen Anzahl von Würfen ist Genüge geleistet, wenn die eine oder die andere Zahl unendlich oft aufscheint. Es ist gar nicht nötig, daß alle Zahlen von 1 bis 6 unendlich oft fallen. Wenn man aber glaubt, daß die Kombinationen, die in die Wirklichkeit übergeführt werden, einer statistischen Gesetzmäßigkeit unterliegen, so muß für sie wieder eine Wahrscheinlichkeitsrechnung aufgestellt werden. Und das Problem beginnt von neuem zu brennen, was zu deutsch heißt: mit der zweiten Antwort hängt die Wahrscheinlichkeit vollends in der Luft.

Eine dritte Antwort beruft sich auf die Induktion. Man hat Experimente angestellt, die gezeigt haben, daß die obige Definition im großen und ganzen von der Wirklichkeit gestützt wird. Mit dieser Art der Induktion ist es aber eine eigene Sache. Während es eine Induktion gibt, die sich mit dem konstanten Verhalten existierender Wesenheiten beschäftigt, dies konstante Verhalten als zum Wesen gewisser existierender Dinge gehörend erkennt und so zu allgemeinen Aussagen kommt, ist dies bei unserer Induktion nicht so ohne weiters der Fall. Besonders beim Würfelbeispiel läßt sich schwer sagen, in welcher Wesenheit, in welcher Tatsache oder in welchem Gesetz die Induktion sich so verankern ließe, daß es mit Recht zu Aussagen von allgemeiner Gültigkeit kommen könnte. Man hat das sinkende Boot dadurch zu retten gesucht, daß man sich auf apriorische Einsichten beruft. Wie aber das Apriori angesichts seines subjektiven Charakters ontologisch zu fundieren sei, ist nicht leicht zu sagen. Man hat sich deshalb zu einem Kompromiß entschieden. Nur die Prinzipien der formalen Logik sollen den Rang „unauswechselbarer" Prinzipien beanspruchen dürfen. Jene apriorischen Systeme aber, bei denen es problematisch ist, ob, inwiefern und mit welchem Recht sie auf die Wirklichkeit angewandt werden dürfen, enthalten Axiome hypothetischen Charakters. Ihre Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit wird jeweils durch die Empirie nahegelegt und gerechtfertigt. Damit ist die Auswechselbarkeit der Axiome zugestanden und ein Gleichgewicht zwischen Apriorität und Empirie hergestellt[9]. Doch es bleibt noch immer die alte Frage offen. Wenn die Empirie in einer Reihe von Versuchen die oben gegebene Definition der Wahrscheinlichkeit insofern bestätigt, als mit dem zahlenmäßigen Anwachsen der Versuche eine entsprechende Annäherung an die Definition gegeben ist, so ist damit noch längst nicht das Recht für allgemeingültige Aussagen klargestellt. Und hier liegt das Problem. Sucht man es zu umgehen, indem man von einer gewissen Vernünftigkeit der Natur redet, die sich den apriorischen Axiomen angleicht[10], dann setzt man voraus, was zu beweisen war.

Mit diesen Feststellungen soll ins Blickfeld gerückt werden, daß einerseits die Fundamente der Wahrscheinlichkeitsrechnung durchaus nicht geklärt sind, anderseits daß die Sicherheit, mit der die Physiker von den auf der Wahrscheinlichkeit aufgebauten Resultaten sprechen, Verwunderung erregen darf.

[9] Vgl. W. del Negro, Die Begründung der Wahrscheinlichkeit und das Anwendungsproblem des Apriorischen: Zeitschrift für philosophische Forschung 3 (1948), S. 34.

[10] C. Stumpf, Erkenntnislehre II, Berlin 1940, S. 429 ff.

Jakob Bernoulli, der Vater der Wahrscheinlichkeitsrechnung, war der Meinung, daß eine Wahrscheinlichkeit die Stärke der Erwartung eines zukünftigen Ereignisses mißt. Gehört so etwas nicht eher ins psychologische Laboratorium? Wessen Erwartung soll gemessen werden? Welche relationstheoretischen Isomorphismen hofft man mit der reinen Arithmetik festzustellen? Wie soll man die Probabiliorität überhaupt definieren, geschweige denn die Addition und Multiplikation von Wahrscheinlichkeiten?

J. M. Keynes spricht der Wahrscheinlichkeit jeden Zahlencharakter ab und verlegt die ganze Theorie aus der Mathematik in die Erkenntnistheorie[11].

Eine weitere Auffassung arbeitet mit dem Limesbegriff. Wird ein Würfel immer wieder geworfen, so gibt der Zähler des Bruches an, wie oft die Eins unter einer gewissen Anzahl von Würfen aufgeschienen ist, der Nenner gibt die Anzahl dieser Würfe an und man schreibt, daß der Limes $^1/_n$ sei. Ein rascher Blick zeigt, daß diese Definition unverifizierbar ist. Denn die Existenz eines Limes kann erst dann bewiesen werden, und der Wert eines Limes kann erst dann angegeben werden, wenn das letzte Glied in der Folge von Würfen als wohldefinierte Funktion der ganzen Folge bekannt ist. Die Definition sündigt außerdem dadurch, daß sie zwei unberechtigte und unausgesprochene Voraussetzungen enthält: daß erstens für sämtliche solche Folgen je ein Limes existiert, und daß zweitens für sämtliche solche Folgen stets dieselbe Zahl als Limes herauskommt.

Neben der Wahrscheinlichkeit der Ereignisse besteht eine Wahrscheinlichkeit der Aussagen die sich unter die Logistik einreihen läßt. Da es nicht im Rahmen dieser Arbeit liegen kann, die Elemente der Logistik zu erklären, wird der folgende Absatz nur für den verständlich und überzeugend sein, der sich in ihren Elementen auskennt. Die Logistik beruht auf Isomorphien zwischen Logik und Algebra. Es gibt Fälle, wo die Aussagen den Unbestimmten, die Behauptungen den Gleichungen, der Syllogismus der Elimination und die Denkgesetze den Identitäten entsprechen, während die kategorischen Modalitäten der Wahrheit und der Falschheit den (bloß zwei zählenden) Elementen des Grundringes zugeordnet sind. Man bezeichnete diese beiden Elemente zuerst mit den Ziffern 0 und 1, meinte aber damit, wie es sich viel später herausstellte, die beiden Elemente des Klassenringes, der im Ringe der ganzen Zahlen durch das Hauptideal (2) erzeugt wird, das heißt, durch die Restklassen modulo 2. Die Wahrscheinlichkeit der Aussagen kann von diesem Gesichtspunkt aus sehr kurz geschildert werden. Man ändert den Grundring und läßt andere Zahlen als 0 und 1 zu, während in der parallelen logischen Theorie eine stetig ausgedehnte Menge von Modalitäten auftritt.

Die subjektive Erwartung und ihr angebliches Messen sind jetzt endgültig ausgeschaltet, die Zahlenmystik der Ereignisse ebenfalls, während die Frage, warum gewisse zusammengesetzte Wahrscheinlichkeiten als Summen und Produkte erscheinen, eine überraschend klare Antwort erhält; allein, man weiß daraus immer noch nicht, welche Zahl eine vorgelegte Aussage als „Wahrscheinlichkeit" zuerteilt bekommen soll, noch erreicht man irgendwelche Übersicht über die Gesamtheit aller mit der Logistik vereinbaren Verteilungen von Zahlen über Aussagen. Ferner, die ganze Wahrscheinlichkeitstheorie hört wiederum auf, eine

[11] J. M. Keynes, Treatise on Probability, Cambridge 1938.

selbständige mathematische Disziplin zu sein, und mündet in die verallgemeinerte Logistik.

Nach Jeffreys (1939) bekommt keine alleinstehende Aussage, sondern erst ein Aussagenpaar eine Wahrscheinlichkeitszahl: die Wahrscheinlichkeit von p auf Grund von q. Er nimmt einfachhin an, daß es mindestens eine Zuerteilung gibt, wodurch die klassische Wahrscheinlichkeit gerettet wird. Aber darüber, wie sie festgestellt werden kann und was sie philosophisch oder physikalisch bedeutet, hören wir nichts. Trotz der scharfsinnigen logischen Analysen kann von einem Beitrag zur Philosophie der Wahrscheinlichkeit nicht die Rede sein.

Kolmogoroff sucht einen Ausweg, indem er die Wahrscheinlichkeitstheorie als eine axiomatisch geregelte Zuordnung von Zahlen und Teilmengen, kurzum, als einen besondern Zweig der Mengenlehre auffaßt[12]. Ein großer Teil der klassischen endlichen Wahrscheinlichkeitsrechnung wird dadurch einerseits gerettet, anderseits aber auch vernichtet. Das Problem der Isomorphie muß aber auch bei dieser Art der Wahrscheinlichkeitstheorie aufgeworfen werden. Insofern die angewandte Mengenlehre voraussetzt, daß in der Natur alle Elemente einer Menge durchaus gleich sind und sich nur numerisch unterscheiden, wird eine willkürliche Setzung vollzogen. Da die Wahrscheinlichkeitstheorie Kolmogoroffs nur mehr Mengen im Auge hat und deshalb auf die Einzelpartikel nicht anwendbar ist, haben wir bereits die Grenzen jener Wahrscheinlichkeit überschritten, die eigentlich zur Diskussion steht.

Aus dem bisher Gesagten erhellt wohl zu genüge, daß die statistische Rechnungsweise der modernen Physik auf einem ungeklärten Grund steht. Es ist uns jetzt möglich, Sätze zu beurteilen, welche sagen, daß das Geschehen im Mikrokosmos nicht mehr der klassischen Kausalität, sondern der statistischen unterworfen sei. Die statistische Kausalität erscheint mitunter in hypostasierter Form und es schaut so aus, als ob ein objektiv waltendes Wesen den Einzelpartikeln erlaubte, innerhalb gewisser Grenzen sich aus den möglichen Verhaltungsweisen eine beliebige zu wählen. In Wirklichkeit bietet der Tatbestand ein ganz anderes Bild.

Das klassische Kausalgesetz ist ein Seinsprinzip, insofern dies in einem bestimmten Sektor der Natur zur Anwendung kommt. Das klassische Kausalprinzip ist nicht anderes als das metaphysische Kausalprinzip, soweit es in der anorganischen Natur Geltung hat. Damit es für die physikalische Forschung fruchtbar wird, müssen dem Physiker Zustand und Folge, Ursache und Wirkung zugänglich sein.

Das statistische Kausalgesetz ist kein Seinsprinzip, obwohl unklare Sprechweise und unklares Denken es häufig zusammen mit dem klassischen Kausalgesetz auf dieselbe Ebene rücken. Das statistische Kausalgesetz ist das Gesetz einer Arbeitsmethode, die aus Verlegenheit herausgebildet wurde, weil nämlich die andern Methoden, die auf dem klassischen Kausalgesetz basieren, tatsächlich versagen. Sie versagen aber nicht, weil Zustand und Folge, Ursache und Wirkung nicht eindeutig bestimmt wären, sondern weil die Anwendung dieser Methoden zu kompliziert wird oder weil Zustand und Folge de facto nicht festgestellt werden können.

Wenn die Methode, der das statistische Kausalgesetz zugrunde liegt, dennoch zu Erfolgen führt, so liegt der Grund dafür nicht in der ontolo-

[12] A. Kolmogoroff, Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Berlin 1933.

gischen Fundierung des statistischen Kausalgesetzes als eines Seinsprinzips, sondern in der Induktion, die über Massen Aussagen macht. Nehmen wir einen Elektronenschwarm her. Sein Verhalten kann mit ziemlicher Sicherheit vorausgesagt werden, da die Ursachen, die störend auf ihn einwirken, auf Grund wiederholten Experimentierens rechnerisch beseitigt werden können. Habe ich viele Elektronenschwärme beobachtet, so kann ich ein konstant bleibendes Verhalten auf das Wesen des Elektronenschwarms zurückführen. Auf diese Weise komme ich zu allgemeinen Aussagen. Die statistische Berechnung ist nur eine mathematisch gestaltete Behandlung dieser Induktion. Versuche ich statistisch das Verhalten eines Einzelelektrons zu bestimmen, so muß ich notwendigerweise die Elektronen als Größen auffassen, die nur numerisch verschieden, sonst aber gleichartig sind. Bei einem Elektronenschwarm ist eine solche Betrachtung nicht so gefährlich, weil gegenseitige Differenzen sich in einer Masse ausgleichen. Beim Einzelelektron ist dies nicht der Fall. Beim Einzelelektron bedeutet ein solches Verfahren eine willkürliche Setzung und führt wohl auch eine Fehlerquelle ein.

Werfen wir unsern Blick noch einmal auf die physikalische und die mathematische Seite des atomaren Indeterminismus, so können wir in folgender Weise distinguieren: die mikrokosmischen Partikeln sind indeterminiert *quoad nos*; daraus folgt aber nicht, daß sie auch *quoad se* indeterminiert sind.

Die Welt wird in ihrem anorganischen Verhalten wie bisher ihren Weg weitergehen, trotz der versuchten Emanzipation der geknechteten Atome. Der menschliche Wille ist frei, auch wenn es die Atome nicht sind. Die Naturgesetze werden eindeutig weiterarbeiten; und der Apologet braucht nicht zu fürchten, daß eines Tages die Welt auf dem Kopf steht und seiner Wissenschaft der Boden verlorengeht.

REZENSIONEN

Bernhard Poschmann, Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (Theophaneia 4). 8° (122 S.) Bonn 1948, Hanstein.

Prälat B. Poschmann, der bekannte Erforscher der altkirchlichen und frühmittelalterlichen Bußgeschichte, untersucht in seinem neuen Werk das Wesen des Ablasses im Licht der Bußgeschichte. Seine Absicht ist somit im letzten nicht eine rein dogmengeschichtliche, sondern eine dogmatische. Er will einerseits zeigen, wie die Lehre vom Ablaß organisch aus der Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis herauswächst, und anderseits — ein Bestreben, das faktisch nur selten in der katholischen Dogmengeschichtsschreibung angestrebt und erreicht wird — auf diese Weise das Wesen des Ablasses über den heute üblichen Stand der Theologie hinaus klären. Er verfolgt in diesem Bestreben die Entwicklung der Ablaßpraxis und -lehre bis ins Hochmittelalter, also bis zur Zeit, von der an die Ablaßtheorie bis heute keine bedeutsamen Modifikationen mehr erfahren hat. Wie P. selbst sagt (Vorwort), entnimmt er das Material seiner geschichtlichen Darlegungen in diesem Buch seinen eigenen bußgeschichtlichen Forschungen, der Abhandlung J. A. Jungmanns über die lateinischen Bußriten und vor allem dem großen Werk über den Ablaß und seine Geschichte von Nikolaus Paulus. So dankenswert P.s neue Arbeit schon als Zusammenfassung dieser Forschungen ist, so ist sie doch auch schon in ihrer historischen Seite mehr als nur eine klare und gedrängte Zusammenfassung der Ergebnisse dieser andern Arbeiten. Denn es werden auch N. Paulus gegenüber kleinere kritische Korrekturen angebracht (vgl. z. B. 58 Anm. 287; 85 Anm. 401) und die Akzente auch dogmatisch gesehen nicht unbedeutend insofern verschoben, als die Bedeutung der frühmittelalterlichen „Absolutionen" (außerhalb und im Bußsakrament) in ihrer Bedeutung für die Entwicklung und das Wesen des Ablasses wesentlich mehr herausgearbeitet wird, als dies bei Paulus trotz der Fülle seines diesbezüglichen Materials geschehen war.

Es ist hier in einer Besprechung wirklich nicht möglich, die ohnehin schon gedrängte Übersicht P.s über die Entstehung und Entwicklung des Ablasses zu rekapitulieren. Es seien nur einige kurze Andeutungen gemacht, die zum Verständnis des dogmatischen Ergebnisses des Buches notwendig sind. P. stellt zunächst die Elemente der altkirchlichen Bußlehre heraus, die für den späteren Ablaß wichtig sind (1—14): die Notwendigkeit einer subjektiven Buße für postbaptismale Sünden als sündentilgenden Faktors hinsichtlich der Sünde als ganzer bei Nichtunterscheidung von Schuld und Strafe; die Unterstützung dieser subjektiven Buße durch die Mitwirkung der Kirche (Gemeinde, Märtyrer, Pneumatiker usw.) und vor allem durch das Fürbittgebet der Priester, das vom eigentlichen Akt der Rekonziliation mit der Kirche und dadurch auch mit Gott zu unterscheiden ist und nicht als Absolution (im heutigen Sinn) unter deprekativer Formel aufgefaßt werden darf (11). P. behandelt dann (15—36) ausführlich Wesen, Formen und Wirkungsweise der frühmittelalterlichen „Absolutionen" außerhalb (das Frühere, und zwar schon von Gregor dem Großen an) und innerhalb (vom 10. Jh. an) des Bußsakramentes. Diese „Absolutionen" sind (zunächst unabhängig von dem Erlaß einer kirchlichen Bußauflage) die genuine Fortsetzung des priesterlichen Fürbittgebets für den Büßer und trotz der dabei immer wieder vorkommenden Berufung auf eine apostolische Vollmacht und die Schlüsselgewalt aufzufassen als ein, wenn auch autoritatives, so doch fürbittendes Gebet der Kirche um volle, also auch die Sünden**strafen**

umfassende Vergebung der Sünden des Büßers, nicht aber als ein jurisdiktioneller und so unfehlbarer Akt einer Freisprechung von zeitlichen Sündenstrafen. Das ergibt sich aus ihrem (sogar früheren) Auftreten außerhalb des Sakraments (besonders auch bei den „Generalabsolutionen"), aus ihrem Stil und ihren einschränkenden Klauseln, aus den frühscholastischen Theorien über das Wesen und die Tragweite der priesterlichen Tätigkeit beim Bußsakrament. P. stellt dann (36—43) die bußgeschichtlichen und bußtheoretischen Voraussetzungen des Ablasses dar, die zu seinem Entstehen führen: Die Wandlung des Bußinstituts von der öffentlichen zur privaten Buße mit Vorverlegung der Rekonziliation vor die Ableistung der kirchlichen Buße führt zur reflexen Unterscheidung von Schuld- und Strafreat in der Sünde, so daß jetzt die subjektive Buße eindeutiger auf die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen bezogen wird und so die Absolutionen als Hilfe der Kirche für die Tilgung eben dieser Strafen gewertet werden, ohne daß es sich zunächst schon auch um eine Nachlassung kirchlicher Bußauflagen handelt. Dann folgt (43 bis 62) eine Analyse der ersten eigentlichen Ablässe. Sie treten erst im 11. Jh. zunächst in Frankreich auf, während die Bußerlässe für Rompilger seit dem 9. Jh. gegen N. Paulus noch als gnädig gehandhabte Redemptionen aufzufassen sind. Das Wesen der neuen Ablässe liegt darin, daß wegen der erhofften Wirkung der fürbittenden Absolutionen auf die Tilgung zeitlicher Sündenstrafen vor Gott dem Pönitenten auch ein Teil der kirchlichen Bußauflage geschenkt wird, so daß zur bisherigen Absolution beim eigentlichen Ablaß insofern ein jurisdiktionelles Element hinzutritt, als die Absolution sich jetzt auch auf die kirchliche Bußauflage bezieht und ihr gegenüber natürlich einen rechtlichen Charakter hat. Neben diesen eigentlichen Ablässen bestehen bloße Absolutionen im alten Sinn noch lange weiter. Der Anfang des Ablasses liegt somit in der Praxis, die sich ohne Bewußtsein einer Neuerung entwickelt. Weil immer schon die Kirche das Recht sich vindizierte, das Maß der kirchlichen Bußauflage den konkreten Umständen und den Möglichkeiten des Büßers anzupassen (so schon im Altertum; das Frühmittelalter erweiterte diese Praxis nur durch die Kommutationen und Redemptionen), obwohl der Sünder seine zeitlichen Sündenstrafen vor Gott selbst, wenn auch mit Unterstützung der Kirche und ihrer autoritativen Fürbitte, abbüßen mußte, so konnte man ihm eine solche Absolution als Hilfe für sein eigenes Bußbemühen gewähren im Hinblick auf ein gutes Werk, das ihn dieser Absolution besonders würdig machte, und ihm dann einen Teil seiner kirchlichen Buße erlassen, weil man deren Endzweck als durch die „absolvierende" kirchliche Fürbitte erreicht dachte. Es folgt dann (63—99) die Darstellung der Beurteilung und Theorie dieser Ablaßpraxis durch die früh- und hochmittelalterlichen Theologen. Abälard verwirft die damals noch neue Ablaßpraxis ganz (die erste theologische Stellungnahme, die bekannt ist) (wie der Sache nach, wenn auch etwas gemäßigter im Ton, Petrus von Poitiers) und wird zensuriert, weil er den Bischöfen nicht bloß die Möglichkeit eines richterlichen Freispruchs von zeitlichen Sündenstrafen vor Gott, sondern eine eigentliche Schlüsselgewalt (außer im Bezug auf die kirchlichen Bußen) überhaupt aberkannte. Vom Ende des 12. Jh. an wird die Ablaßpraxis in der Theologie unter vielen Schwankungen und Unklarheiten allmählich geklärt und anerkannt, wobei zunächst die Praxis selbst das theologische Hauptargument für ihre Berechtigung ist und ihre Berechtigung sachlich in der *communio suffragiorum* gefunden wird. Bei Huguccio († 1210) erscheint der Ablaß zum ersten Mal einigermaßen deutlich als jurisdiktioneller Freispruch von den zeitlichen Sündenstrafen vor Gott. Unklar bleibt noch lange, warum die Suffragien der Kirche als Ersatz für die ausfallende jenseitige Wirkung der erlassenen kirchlichen Buße ausreichend seien, und welche Rolle das für den Ablaß verlangte gute Werk hinsichtlich der Wirkung habe, ob

es als Redemption oder nur als Bedingung einer Wirkung zu gelten habe, die ausschließlich von der Schlüsselgewalt herrührt. Jedoch scheint vor der eigentlichen Hochscholastik die Meinung vorherrschend gewesen zu sein, daß der Ablaß seine transzendente Wirkung nicht aus einer direkten Lossprechungsgewalt der Kirche, sondern nur *per modum suffragii* habe (81 f). Durch die ausdrücklich entwickelte Lehre vom Kirchenschatz (schon bei Hugo von St. Cher 1230) entsteht eine neue Phase in der Ablaßlehre. Man konnte jetzt deutlicher angeben, worin die erlassene Buße ihren Ersatz findet. Wenn dann noch hinzugefügt wird, daß die Kirche einen rechtlichen und jurisdiktionell auswertbaren Anspruch auf diesen Kirchenschatz habe, schienen die bisherigen Schwierigkeiten gelöst und konnte die auch uns heute noch geläufige Ablaßlehre entwickelt werden: der Erlaß der zeitlichen Sündenstrafe, der bisher von der Kirche nur erfleht wurde, so daß daraufhin eine kirchliche Bußauflage erlassen wurde, konnte nun als in einem jurisdiktionellen Akt geschehend gedacht werden, der autoritativ — wie ein Besitzer über sein Vermögen — und so mit unfehlbarer Wirkung über diesen Kirchenschatz verfügt (Albert, Bonaventura, Thomas). War man einmal soweit, so konnte sich die Beziehung des Ablasses auf die Befreiung von der kirchlichen Bußauflage immer mehr lockern, so weit, daß wenigstens manche Theologen (wie Billot) überhaupt diese Beziehung aus dem Wesen des Ablasses ausschließen. Aus denselben Gründen wurde (von Thomas an) die Ablaßverleihung immer unabhängiger vom Bußsakrament und ein päpstliches Reservat, weil nur vom Papst (oder abhängig von ihm) über den Kirchenschatz in rechtlicher Weise verfügt werden kann, während früher, als es sich wesentlich auch (nicht nur!) um eine Nachlassung einer kirchlichen Bußauflage gehandelt hatte, alle, die diese Buße verhängten (Beichtväter oder wenigstens Bischöfe), Ablässe kraft eigener Gewalt erteilen konnten. Anderseits wird (wenn die Kirche in rechtlicher Weise über den Kirchenschatz verfügen kann) die Frage wieder schwieriger, warum und in welchem Umfang als Voraussetzung für den Ablaß ein gutes Werk erfordert wird, was im Grunde nur verständlich ist von den alten Bußkommutationen und -redemptionen her, nicht aber in der neuen Theorie.

Wie schon gesagt wurde, sollen diese nur andeutenden und bruchstückartigen Hinweise auf den Abriß der Geschichte der Ablaßpraxis und -theorie bei P. nur das Verständnis der eigentlichen Frage vorbereiten, auf die es P. (99—122) und uns ankommt: wie ist theologisch das Wesen des Ablasses zu fassen im Licht dieser Ablaßgeschichte? Und hier liegt das eigentlich Neue bei P. Welche Ergebnisse gewinnt er über das Wesen des Ablasses?

Immer hat die Kirche gewußt, daß in der Gemeinschaft der Heiligen, im Leibe Christi der einzelne Christ in der Tilgung der Sünden unterstützt wird durch die ganze irdische und himmlische Kirche, und sie hat dieses Wissen in den mannigfaltigsten Formen in die Tat umgesetzt. So war am Ablaß zunächst nur neu, daß man aus diesem in die fürbittende Tat umgesetzten Wissen um den „Kirchenschatz" die Konsequenz zog, dem Büßer könne auch ein Teil der k i r c h l i c h e n Buße in einem jurisdiktionellen Akt erlassen werden. So hat der Ablaß eine jenseitige und irdische Wirkung. Soweit ist alles klar und verständlich, und P. glaubt, daß auch in den lehramtlichen Äußerungen der Kirche über den Ablaß nicht mehr verpflichtend enthalten ist. Wenn aber die theologische Interpretation nun noch hinzufügt, daß der j u r i s d i k t i o n e l l e Akt als solcher sich im Ablaß nicht nur auf die kirchliche Bußauflage als solche, sondern auch direkt auf die jenseitige Sündenstrafe selbst beziehe, so daß z. B. (unter bloßer Voraussetzung einer

Reue über die betr. Sünden) beim „vollkommenen" Ablaß der volle Erlaß aller zeitlichen Sündenstrafen eintritt, und zwar mit der Sicherheit der Wirkung eines jurisdiktionellen Aktes (wie beim Bußsakrament hinsichtlich der Schuld), dann überschreite diese theologische Ablaßlehre die Grenzen des Wahren und Beweisbaren. Und dies aus verschiedenen Gründen: Der Ablaß erwächst (insofern er sich auf die Strafverhaftung vor Gott bezieht) aus den alten Absolutionen. Diese aber waren ausdrücklich nicht als unfehlbares Mittel eines richterlichen Strafnachlasses gemeint, sondern als fürbittende Unterstützung der Buße des Sünders, wenn auch dieser Fürbitte wegen ihres autoritativen Trägers eine besonders große Wirkung zugeschrieben werden darf. Die Berufung auf Mt 16 und 18 und Jo 20 schlägt nicht durch, weil sie zuviel beweist (101). Denn man müßte dann im Bußsakrament von vornherein und ohne weiteres auch von den zeitlichen Sündenstrafen lossprechen können. Und warum dann die umständliche Begründung der Ablaßgewalt aus dem Kirchenschatz, wenn der Kirche von vornherein eine rechtliche Gewalt über die zeitlichen Sündenstrafen gegeben ist wie über die Schuld selbst, die doch von der Kirche darum nachgelassen werden kann, weil sie dafür von Christus die Vollmacht erhalten hat (und zwar eben in Mt 16 usw.), ohne daß darüber hinaus noch eine weitere Erklärung gesucht werden muß? In der üblichen Ablaßtheorie ist die wahre Lehre vom Kirchenschatz zu sehr verdinglicht und in einer Art verrechtlicht, wie es eben nur bei Sachgütern möglich ist *(nihil aliud* — sagt Billot z. B. vom Ablaß — *quam solutio ex publico aerario pro debitis privatorum).* Wenn man sich aber klar macht, daß die Wirklichkeit des Kirchenschatzes nichts anderes meint, als daß der gnädige, freie Wille Gottes im Hinblick auf das Opfer Christi und die davon getragene Heiligkeit der Heiligen den Erlaß zeitlicher Sündenstrafen zu gewähren vermag, dann hängt die Verfügung der Kirche über diesen „Kirchenschatz" ganz am freien Willen Gottes, und die Tatsächlichkeit und die Art dieser Verfügung muß ganz aus der positiven Anordnung Gottes entnommen werden. Ein Beweis dafür, daß hinsichtlich der zeitlichen Sündenstrafen Gott der Kirche eine rechtliche Verfügungsgewalt eingeräumt hat, fehlt, und die Behauptung stößt auch sonst auf manche Schwierigkeiten. Die Kirche hat aber wohl ein moralisches Recht auf diesen „Kirchenschatz", d. h. die Kirche beruft sich in ihrer fürbittenden Aktion für die Büßer vor Gott auf die Verdienste Christi und seiner Heiligen, deren bereitwillige Unterstützung sie als Frucht ihres Gebetes voraussetzen darf, da Gott in und trotz seiner Freiheit in der Gnadenspendung zweifellos der Gesamtkirche und ihrem autorisierten Gebet gegenüber eine besondere Erhörungsbereitschaft hat.

Aus all dem ergibt sich das Verständnis der Wesensbestimmung des Ablasses durch P. Er ist eine Kombination der alten, als Gebet der Kirche wirksamen „Absolution" von zeitlichen Sündenstrafen mit einem jurisdiktionellen Erlaß kirchlicher Bußstrafen. Auch im vollkommenen Ablaß zielt die Kirche nur auf die Nachlassung sämtlicher zeitlichen Sündenstrafen ab, eine sichere Bürgschaft für die volle göttliche Vergebung der Strafen vermag sie nicht zu gewähren. In dieser Ablaßauffassung verstehen sich auch manche andere Erscheinungen in der Ablaßpraxis besser: die Tatsache, daß die Ablässe immer noch quantitativ bestimmt werden durch die alten Bußtarife, die Notwendigkeit einer *causa proportionata* für die Ablaßausschreibung und eines

guten Werkes bei der Gewinnung des Ablasses, durch das sich der Ablaßempfänger für die Erhörung der besonderen Interzession der Kirche auch besonders disponiert, die faktische Unsicherheit des Erfolges eines Ablasses, mit der auch die Kirche rechnet, usw.

Was ist zu dieser Theologie des Ablasses zu sagen? Zunächst sollte man von vornherein in der weiteren Diskussion dieser These P.s nicht übersehen, daß sie im sachlichen Endergebnis sich von der bisherigen Theorie des Ablasses nicht so weit entfernt, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn eine besonnene Theologie, die wahrhaft mit dem Ernst der Sündenfolgen rechnet und etwas von dem Unübertragbaren der persönlichen Tat trotz aller Gemeinschaft der Schuld und ihrer Folgen weiß, wird nicht daran zweifeln, daß faktisch die „gewonnenen" Ablässe nicht gerade immer die Wirkung haben, die ihnen an sich zugeschrieben wird. Insofern verlegt die These P.s an sich nur den faktisch immer gegebenen Unsicherheitsfaktor an einen etwas andern Punkt als die übliche Theorie. Im übrigen aber möchte der Ref. ehrlich (wenn natürlich auch unter Vorbehalt der Ergebnisse weiterer theologischer Diskussion und weiterer Präzision der These und des selbstverständlichen Rechtes des kirchlichen Lehramtes) sagen, daß er der These P.s zustimmt, obwohl ein Teil der Begründung, die P. bringt, ihm nicht ganz so stringent erscheint wie P., und ein anderer Teil des Beweises ihm noch weiteren Ausbaus und der Vertiefung zugänglich erscheint. Das Hauptargument P.s ist doch das aus der Geschichte des Ablasses: Der Ablaß ist aus der alten Absolution herausgewachsen, zu der er eigentlich nur die Schenkung einer kirchlichen Bußauflage hinzufügt. Die Absolution hat aber hinsichtlich der jenseitigen Strafe, auf die sie zweifellos eine Wirkung hat, keinen richterlichen, sondern einen fürbittenden Charakter. Ergo. Nun ist wohl der historische Zusammenhang zwischen Absolution und Ablaß sehr richtig gesehen und herausgearbeitet worden. Und man wird P. recht geben müssen, daß diese Absolution die Fortführung der altkirchlichen priesterlichen Bußinterzession mit fürbittendem Charakter ist, die nicht einfach formell mit der eigentlichen Rekonziliation identifiziert werden darf, und daß die Absolution innerhalb und außerhalb des Sakraments in ihrer Zeit als solche Fortsetzung betrachtet wurde. Aber wird nicht der Dogmatiker, der an der heute üblichen Theorie des Ablasses festhalten will, dagegen sagen, daß dieser historische Zusammenhang in einer weniger empiristischen Auffassung der Dogmenentwicklung nicht ausschließe, daß die Kirche dabei erst langsam zum Bewußtsein davon kam, daß ihr autoritatives Gebet die Wirksamkeit einer jurisdiktionellen Verfügung hat? Zumal der autoritative Charakter dieses Gebetes doch immer schon sehr deutlich im Bewußtsein stand, wie sich aus der Darstellung P.s selbst ergibt, und ein „Gebet" von autoritativem Charakter der Wirksamkeit eines *opus operatum* nicht notwendig entbehren muß (man denke an das „Gebet" der Krankenölung). Den Hinweis P.s darauf, daß die Absolutionen vor dem Ablaß darum nicht mehr als fürbittendes Gebet gewesen sein können, weil die frühmittelalterlichen Theorien über die Wirksamkeit des Bußsakramentes in diesem selbst den „Schlüsseln" kaum mehr zuschreiben, könnte ein solcher Dogmatiker umkehren: eben das beweise, daß im ersten wie im zweiten Fall die theoretisch klare Erkenntnis einer Wirksamkeit *ex opere operato* sich erst habe durchsetzen müssen und diese Klärung in beiden Fällen gleich verbindlich sei. Ein solcher Dogmatiker wird

m. a. W. wohl darauf hinweisen, daß dieselbe Entwicklung auch stattgefunden habe bei der deprekativen Form der Lossprechung von der Sündenschuld selbst und daß der jurisdiktionelle Charakter der deprekativen Formel im Bußsakrament im Hinblick auf eine transzendente und sichere Wirkung auch erst langsam erkannt wurde und dennoch die frühere Unklarheit nicht gegen die spätere geklärte Lehre geltend gemacht werden dürfe. P. gibt zwar Fingerzeige, daß diese Parallele selbst in sich anders zu deuten ist (11). Aber diese Entgegnung hängt wieder von seiner ganzen Deutung der altkirchlichen Buße ab *(pax cum Ecclesia* als *res et sacramentum* der Vergebung der Schuld vor Gott, so daß die fürbittende Formel gar nicht formell den Rekonziliationsakt als solchen darstellt)[1]. Der Ref. stimmt zwar dieser Deutung zu, aber sie hat sich doch unter den Dogmatikern noch lang nicht durchgesetzt. Wenn wir so von der Durchschlagskraft des historischen Arguments für das Wesen des Ablasses aus der Natur der frühmittelalterlichen „Absolution" nicht ganz so überzeugt sind wie P., so ist damit diesem Argument seine Wichtigkeit nicht aberkannt. Denn es zeigt, daß die Beweislast für die übliche Theorie der Wirksamkeit bei deren Vertretern liegt, weil diese mehr behaupten, als sich unmittelbar aus den Ursprüngen des Ablasses entnehmen läßt. Man kann aber den Eindruck haben, daß sich die Theologen diesen Beweis nicht allzuviel haben kosten lassen. Und auch wenn man es als selbstverständlich voraussetzt, daß es einen dogmatischen Beweis *ex consensu theologorum* gibt, so darf man doch bezweifeln, ob ein solcher hier aus einer relativen Einmütigkeit der Theologen über die jurisdiktionelle Natur des Ablasses (als Vergebung der zeitlichen Sündenstrafen) entnommen werden kann. Denn bei genauerem Zusehen ist die Einmütigkeit doch nicht so groß, wie sie auf den ersten Blick scheinen mag. Die verbale Einmütigkeit am Anfang verwandelt sich bald in sachliche Meinungsverschiedenheit, wenn man in Einzelfragen genauere Auskunft verlangt.

Ein anderes Argument für seine These scheint mir bei P. durch-

[1] Auffallend ist mir nur, daß P. anscheinend diese altkirchliche Lehre von der *pax cum Ecclesia* als *res et sacramentum* der Versöhnung des Sünders mit Gott nur als ein jetzt überholtes Theorem der alten Theologie betrachtet (vgl. 20), das nur zur dogmengeschichtlichen Erklärung der alten Bußweise dient, nicht aber in unserer heutigen Theologie noch einen wichtigen Platz haben könnte. P. würde m. E. seine Position in der Ablaßfrage erleichtern und auch das heutige Bußsakrament richtiger deuten, wenn er z. B. mit de la Taille mutig diese altkirchliche Auffassung, die er in seinen bußgeschichtlichen Arbeiten so meisterhaft zur Erklärung des altkirchlichen Bußinstituts heranzieht, als auch heute noch vertretbare und mit der Bußlehre des Tridentinums vereinbare Lehre heranziehen würde. Dann würde sich z. B. auch von dieser Seite her die Frage beanworten lassen, warum die Kirche in einem rechtlichen Akt die Schuld, nicht aber die Strafe vergeben könne, obwohl jene Vergebung größer ist als diese. Wenn die im Sakrament betätigte Gewalt gerade darin besteht, daß der Mensch in das innere Gnadenmedium der heiligen Kirche eingegliedert wird und auf diese Weise Gottes Gnade erhält, dann ist ohne weiteres verständlich, daß die Kirche in einem rechtlichen Akt dieser Wiedereingliederung alles und nur das tilgen kann, was unvereinbar ist mit dieser Wiedereingliederung. Da aber ein Mensch in der Gnade sein und dennoch das an sich tragen kann, was wir heute ein wenig arg trocken-juristisch Strafreat nennen, so ist ohne weiteres verständlich, daß sich die rechtliche Gewalt der Kirche nicht auch auf die Sündenstrafe beziehen muß, wenn sie die Schuld aufheben kann.

schlagender als der Beweis aus der Geschichte der Absolutionen für sich allein genommen. Nur scheint er bei P. etwas zu kurz und zu historisch geraten. Es ist nämlich doch nicht nur eine altkirchliche Bußtheorie (was bei P. etwas zu sehr im Vordergrund zu stehen scheint), sondern dogmatisch verpflichtende Lehre des Tridentinums (Dz. 807. 904. 922), daß im Bußsakrament von der Kirche die zeitlichen Sündenstrafen nicht immer und ohne weiteres ganz nachgelassen werden. Dieser Satz, der die ganze alte Bußlehre hinter sich hat, hat aber nur einen Sinn, wenn die Kirche durch ihren im Sakrament betätigten jurisdiktionellen Akt diese Strafen nicht nur faktisch nicht nachläßt, sondern durch ihn auch nicht (mit Sicherheit auf Grund dieses Aktes als solchen) nachlassen kann. Denn wenn einerseits für eine solche Nachlassung vonseiten des Pönitenten nicht mehr erfordert ist (wie die übliche Ablaßlehre behauptet) als zur Nachlassung der Schuld selbst und wenn anderseits das Sakrament auf die Tilgung der Sünde schlechthin abzielt in jeder Hinsicht, dann ist nicht einzusehen, warum die Kirche durch ihren jurisdiktionellen Akt im Sakrament nicht nachlassen würde, was sie nachlassen könnte. Kann dies die Kirche mit der Wirksamkeit eines jurisdiktionellen Aktes aber nicht im Sakrament, dann kann sie es auch nicht außerhalb des Sakramentes. Sie könnte sonst wenigstens in einer Hinsicht außerhalb des Sakramentes mehr als in ihm, und zwar hinsichtlich eines Gegenstandes, auf den das Sakrament doch hingerichtet ist, da letzten Endes (wie schon die Bußauflage zeigt, die doch in das *opus operatum* einbezogen ist) das Sakrament auch auf die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen hingeordnet ist. All das muß um so mehr gesagt werden, als die Theologen zum Beweis der Ablaßgewalt sich auf dieselben Schrifttexte berufen wie für den Beweis der Sündenvergebungsgewalt im Sakrament (vgl. z. B. Pesch VII n. 492; Pohle-Gierens III[8] S. 506; Diekamp III[8] S. 315, usw.). Würde dieser Beweis etwas beweisen, so bewiese er, daß die Vollmacht einer jurisdiktionellen und als solcher sicher wirkenden Befreiung von zeitlichen Sündenstrafen ein inneres Moment der sakramentalen Vollmacht wäre, die in diesen Texten gegeben wird. Man kann also nicht gleichzeitig aus diesen Texten die Ablaßvollmacht als jurisdiktionelle beweisen und leugnen, daß sie im Bußsakrament als solchem ausgeübt werden kann, das in diesen Texten eingesetzt oder verheißen wird. Gibt man aber diesen Beweis aus Mt 16 und 18 auf, dann hat man überhaupt keinen Beweis mehr für eine jurisdiktionelle Gewalt der Kirche hinsichtlich der zeitlichen Sündenstrafen. Man hat aber dafür nicht nur keinen Beweis, sondern die Lehre der Kirche, daß sie im Sakrament die zeitlichen Sündenstrafen nicht einfach nach Belieben *ex opere operato* vergibt (und darum auch nicht vergeben kann), schließt den Gegenstand eines solchen Beweises von vornherein aus.

Das Ganze noch einmal anders gewendet: Wären die Faktoren der Unsicherheit des Ablaßerfolges (die ja schließlich jeder Theologe und gute Christ zugibt) bloß wie beim Sakrament auf seiten der subjektiven Disposition des Büssers zu suchen und die gleichen wie beim Sakrament (wie ja die übliche Ablaßtheorie behauptet), dann müßte die Wirkursache dieses objektiv unfehlbaren Erfolges wie beim Sakrament ein, wenn nicht schon formell sakramentaler, so doch ein rechtlicher Akt sein. Denn nur ein solcher kann (neben einem physischen Akt) unfehl-

bar in seiner Wirkung sein und durch nur subjektive Bedingungen auf seiten des Zieles des Aktes am Erfolg gehindert werden. Dann aber könnte ein solcher rechtlicher Akt nur noch formal oder wie ein Teil vom Ganzen unterschieden werden von jenem rechtlichen Akt, der im Sakrament der Buße betätigt wird; es wäre jedenfalls nicht mehr einzusehen, warum er nicht auf jeden Fall auch innerhalb des Sakramentes gesetzt werden könnte und dürfte, zumal er ja in der Sakramentsvollmacht von Mt 16 und 18 und Jo 20 eingeschlossen sein soll. Man könnte dann höchstens noch nachweisen, daß er, insofern er sich bloß auf die zeitlichen Strafen bezieht, auch außerhalb des Sakramentes gesetzt werden darf, nach dem Prinzip: *qui potest plus, potest et minus*. Wenn man dieser ganzen Konsequenz entgehen wollte, müßte man zu der verzweifelten Aushilfe greifen, die Kirche k ö n n e zwar im Bußsakrament diese darin eingeschlossene rechtliche Vergebungsgewalt gegenüber den zeitlichen Strafen betätigen, aber sie tue es durch eine von ihr selbst vorgenommene Beschränkung der an sich größeren Gewalt nicht. Darauf aber wäre dann zu sagen, daß sie nicht so willkürlich die ihr von Christus *ex supposito* gegebene größere Vollmacht stillegen könne. Es ist auch in der üblichen Theorie vom Ablaß nicht wirklich verständlich zu machen, warum die Kirche zur Ablaßverleihung noch eine *legitima causa* brauche außer dem Bedürfnis des Sünders nach voller Tilgung seiner Sünde. Denn eine solche Vollmacht rechtlicher Art wäre (eingeschlossen in die Sakramentsvollmacht von Mt 16 und 18, aus der sie doch abgeleitet wird) ja gerade für diese volle Entsühnung des Menschen gegeben und könnte daher so wenig wie die Vollmacht der Vergebung der Schuld als solcher noch von andern Bedingungen abhängig gemacht werden als der Bedürftigkeit des Sünders und seiner Disposition.

Ich glaube, daß dieses von P. nur angedeutete Argument überzeugender und sachlich durchschlagender ist und darum bei der nicht rein dogmengeschichtlichen, sondern dogmatischen Zielsetzung P.s weiter hätte ausgebaut werden sollen als das rein geschichtliche von der „Absolution" her, bei dem man sich immer fragen muß, ob ihm nicht stillschweigend ein zu positivistischer und empiristischer Begriff der Dogmengeschichte zugrunde liegt, d. h. die Überzeugung, daß die Kirche auch nicht allmählich zum Bewußtsein einer Gewalt kommen könne, von der sie nicht schon immer gewußt, die sie nicht schon immer betätigt hat.

Natürlich müßte diese Hauptüberlegung, die auch hier nur angedeutet ist, noch weiter vertieft werden. Es müßte zumal auf die Frage eingegangen werden, wie die zunächst überraschend scheinende Tatsache zu erklären und verständlich zu machen ist, daß die Kirche in einem rechtlichen Akt zwar das Größere, die Schuld vor Gott, aber nicht das Kleinere, den Strafreat, tilgen kann. Wenn man diese Frage nicht nur beantworten will mit Berufung auf ein positives Dekret Gottes, das verständlich gemacht wird mit den Erwägungen, wie sie in Dz. 904 enthalten sind, dann ließe sich diese Frage nur vertieft beantworten, wenn man genauer und umfassender auf das Wesen der Sündenstrafe einginge, als dies in der heutigen Theologie üblich ist, die in der Strafe zu ausschließlich eine äußerlich durch die bloß vindikativ aufgefaßte Gerechtigkeit Gottes an den Menschen herangetragene Größe sieht. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über die

Lehre von den zeitlichen Sündenstrafen, die so geführt wird, daß sie auch die Dogmatik dieser Lehre fördert, wäre eine dafür fast notwendige Voraussetzung. Hoffentlich schreibt uns bald jemand eine solche Geschichte. Nur eine solche vertiefte Lehre von den zeitlichen Sündenstrafen böte die Aussicht, daß auch von dieser Seite her die Beanstandungen und Vorurteile der protestantischen und östlichen Christen gegen die katholische Lehre von den Sündenstrafen, der Genugtuung und dem Ablaß abgebaut werden könnten.

Auch sonst wäre natürlich P.s Theorie vom Ablaß noch genauer zu begründen und auszubauen. Welches ist das genaue Wesen eines autoritativen Gebetes der Kirche im Unterschied zu einer privaten Fürbitte? Wo ist in der heutigen faktischen Ablaßverleihung ein solches gegeben? Läßt sich aus der Theorie des Ablasses bei P. noch genügend der Unterschied verständlich machen, der obwaltet zwischen einem Ablaß für Lebende und dem für Verstorbene, ein Unterschied, der doch wohl darüber hinausgeht, daß ein Verstorbener nicht mehr von einer kirchlichen Bußauflage losgesprochen werden kann? Warum kehrt die Kirche nicht zur einfachen „Absolution" (in der Terminologie P.s zu sprechen) zurück, wo doch die kirchliche Buße, von der im Ablaß auch befreit wird, nur noch hypothetisch ist? Warum braucht man eigentlich bei dieser Ablaßtheorie noch die Berufung auf den Kirchenschatz, die der kirchlichen Ablaßlehre eigentümlich ist, wenn doch sonst (z. B. bei den Sakramentalien) die theologische Erklärung eines noch so autoritativen Fürbittgebets der Kirche, so viel ich weiß, nicht so ausdrücklich auf den Kirchenschatz zurückgreift? Wie und warum besteht bei dieser Theorie konkret und faktisch noch ein Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Ablässen hinsichtlich der zeitlichen Sündenstrafen vor Gott, d. h. wie kann das autoritative Gebet der Kirche beim Ablaß sich sinnvoll nur auf einen Teil der Sündenstrafen beziehen wollen, der durch den unvollkommenen Ablaß getilgt werden soll? Ist weiters bei einer genauen Analyse des Inhalts der kirchlichen Lehrverlautbarungen über den Ablaß dieser mit der Theorie P.s ganz vereinbar? Poschmann bejaht dies und bringt gute Gründe dafür. Mit einer wirklichen Definition in Sachen des Ablasses kommt P. gewiß nicht in Konflikt. Ob seine Theorie auch mit andern, wenn auch nicht definierten, so doch theologisch verbindlichen kirchlichen Erklärungen über den Ablaß ganz verträglich ist, das müßte noch genauer untersucht werden, freilich auch unter Berücksichtigung des möglicherweise zeitbedingten Kolorits solcher kirchenamtlicher Lehre. Die Hinweise auf sie scheinen mir bei P. etwas knapp ausgefallen zu sein; freilich gehört diese Frage auch nicht zu seinem eigentlichen Thema.

Wenn wir die These P.s nochmals in einer bei ihm selbst nicht vorkommenden Formulierung zusammenfassen dürfen, können wir sagen: Der Ablaß ist das mit einem jurisdiktionellen Nachlaß einer kirchlichen (wenigstens hypothetischen) Bußauflage verbundene Sakramentale der Tilgung zeitlicher Sündenstrafen vor Gott und wirkt als solches Sakramentale *ex opere operantis (orantis) Ecclesiae*, nicht *ex opere operato*, wie heute die meisten Theologen lehren, wenn es auch aus historischen Gründen verbunden ist mit einem jurisdiktionellen Akt der Kirche, der sich auf den Nachlaß einer Kirchenbuße bezieht und diesbezüglich eine sichere Wirkung hat. Wir möchten meinen, daß

die These richtig und ihre Begründung beachtenswert ist. Wenn der Ablaß nicht nur in den Schulbüchern, sondern auch im konkreten Leben der Menschen von heute vorkommen und hier seinen Segen vermitteln soll, dann muß die Ablaßlehre der Kirche von den Theologen neu und lebendig durchdacht werden. Poschmann hat dazu einen guten Anfang gemacht, für den alle ihm dankbar sein sollten.

Karl Rahner S. J.

L. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul (Unam Sanctam 10). 8° (VIII u. 334 S.) Paris 1948, Editions du Cerf.

Der ersten Auflage vom Jahre 1942 (vgl. ZkTh 69 [1947] 371 f) folgt relativ rasch die vorliegende zweite. Man geht kaum fehl, wenn man dies C.s gründlicher und feinsinniger Exegese und der Vielseitigkeit seiner Gesichtspunkte zuschreibt, wodurch sich sein Buch über viele ähnlichen Stoffes heraushebt. Im großen ganzen ist diese Zweitauflage ein Abdruck der ersten, doch bietet sie in der zweiten Hälfte einige nennenswerte Umgestaltungen. So wurde der Abschnitt „L'Église manifeste au ciel la gloire de Dieu" sinngemäß an das Ende des Kapitels über die Kirche als Mysterium Christi gestellt. In der Partie über den Leib Christi sind die beiden früheren Abschnitte „Le thème principale" und „Traits secondairs" (1. Aufl. S. 260—68) ersetzt worden durch „L'usage de la formule (le Corps du Christ) dans les épîtres de la captivité" und deren „Signification théologique" (2. Aufl. S. 247—59). Desgleichen hat der Endabschnitt „Conclusion" großenteils eine neue Formulierung erfahren.

Diese Änderungen halten sich ganz innerhalb der Linien der ersten Auflage. Wenn über das ganze Werk noch eine Bemerkung gemacht werden darf, ist es diese: Bieten die Aussagen der Paulusbriefe wirklich den Kirchenbegriff des Apostels in allen seinen wesentlichen Zügen? Haben wir nicht zu rechnen mit einem Charakteristikum des Schriftstellers, der Einseitigkeit seiner Schau? Paulus zeichnet sich selbst in seinen Briefen als Vorstand, der mit unleugbarer Autorität in das Getriebe der Ortskirchen eingreift. Es ist kaum anders möglich, als daß seine Auffassung von der Kirche auch diese wichtige Seite umfaßt, was bei C. nicht zutage tritt.

Was die neuen Abschnitte betrifft, so ließe sich fragen, ob nicht aus der Formel „in Christo" für die Frage nach dem „Leib Christi" einige Aufhellungen zu erwarten wären. C. scheint die beiden Formeln nicht in Verbindung gebracht zu haben, obschon „in Christo" nicht nur das Denken des Apostels weithin bestimmt, sondern gerade in den Gefangenschaftsbriefen besonders häufig anzutreffen ist. — Den Ausdruck *ἐν ἐνὶ σώματι* in Eph 2, 16 möchte C. (S. 248) vom gekreuzigten Leib Christi verstehen. Nun handeln ja vv. 13—16 im Grunde tatsächlich vom Gekreuzigten und seinem Werk, aber der Abschnitt erleidet hin und hin Störungen von seiten des mystischen Gedankens. Gerade in v. 16 dürfte *διὰ τοῦ σταυροῦ* der primären Tendenz, *ἐν ἐνὶ σώματι* dagegen der störenden sekundären angehören, mithin auf den verherrlichten, nicht auf den gekreuzigten Leib zu beziehen sein. — S. 245 ff. wird *τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* als die Fülle der „puissance de sanctification" gedeutet und nur unter diesem Gesichtspunkt verwertet. C. hat zweifellos recht, wenn er auf das Dynamische im *πλήρωμα* verweist und daraus seine Schlüsse zieht. Der Ausdruck „Fülle der Gottheit" wird jedoch durch „die Fülle der Heiligungsmacht" bei weitem nicht erschöpft. Er besagt etwas Statisches, worin das Dynamische enthalten ist, oder woraus es begrifflich resultiert. Aus diesem Grunde ist es fraglich, ob C. die entsprechenden

Texte erschöpfend behandelt hat. Die weitere Frage wäre, ob das Statische in der Auffassung des Apostels überhaupt genügend herausgearbeitet ist.

C. geht mit aller Gründlichkeit jeder nur denkbaren Ursache nach, die auf Sinn und Ausdruck des hl. Paulus von Einfluß gewesen sein könnte. Dies und die doppelte Linienführung, die Entwicklung der Semantik und die Entwicklung der Ideen, sind vielleicht für den Leser nicht überall mit der wünschenswerten Schärfe gegeneinander abgehoben. Dazu trifft man da und dort unscharfe Wendungen, die den ohnehin schwierigen Stoff eher verdunkeln als erhellen, so wenn C. schreibt, der verklärte Leib Christi „se concrétise dans l'Eglise", und daß ihn Paulus dann behandle „comme une réalité nouvelle, une extension, un épanouissement du Christ" (S. 254). In ihrem Nebeneinander wirken solche Worte kaum klarer als die Worte des Apostels, die es zu erklären gilt, zumal wo er zwei verschiedene Gedankenlinien ineinander überfließen läßt, die des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* und die des *σῶμα Χριστός*. Glücklich dagegen ist die Formulierung: „Comment exprimer la proportion du corps du Christ qu'est l'Église à son corps physique et personnel? Il faut les identifier mystiquement. Le corps glorifié du Christ est l'habitation du plérôme de la divinité; s'identifiant à ce corps, l'Église à son tour reçoit la plénitude de la vie divine. Comme le corps glorifié du Christ est l'épanouissement de sa personne, ainsi en est-il de l'Église. Rien ne s'oppose, dans l'ordre mystique, à une véritable identification de l'Église avec le corps glorieux du Christ. L'Église et le Christ sont le même corps en vertu d'une équation par identité (mystique) de l'Église avec le corps ressuscité." Hier bleibt nur der Ausdruck „mystisch" zu erklären.

Es wird dem Leser des inhaltsvollen Buches viel helfen, wenn er mit der „Conclusion" beginnt (bes. S. 305—08). Dort findet er sowohl die Problemstellungen wie auch die allgemeine Gedankenführung des Buches leicht verständlich dargelegt. Mit dieser Führung kann er das feinmaschige Netz der Argumentation leichter durchschauen, und jenen Nutzen und jene Befriedigung erfahren, den das Werk hervorzubringen geeignet ist.

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Aristoteles, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul G o h l k e. kl.-8°. Paderborn, Schöningh. I. Aristoteles und sein Werk. 1949. (168 S.) DM 5.40; IV, 4. Aristoteles an König Alexander über die Welt. 1949. (88 S.) DM 3.—; VI, 1. Über die Seele. 1947. (149 S.) DM 4.80; VI, 2. Kleine Schriften zur Seelenkunde. 1947. (198 S.) DM 6.—; VII, 1. Große Ethik. 1949. (157 S.) DM 4.80; VII, 6. Über die Hauswirtschaft. 1947. (64 S.) DM 2.80; VIII, 1. Tierkunde. 1949. (544 S.) DM 12.— — Diese neue Übersetzung der Lehrschriften des Aristoteles will in Weiterführung einer langen geschichtlichen Überlieferung Aristoteles den Philosophen wiedergeben (Ar. u. s. Werk 5); weil aber der Philosoph jede Stelle aus dem Ganzen heraus zu lesen (und zu verstehen) sucht, darum die Notwendigkeit, den ganzen Ar. wieder auf sich wirken zu lassen. Daher der Versuch, sein Werk als ganzes und möglichst aus einem Guß wieder zugänglich zu machen (Ar. u. s. Werk 7), und zwar in der Form, in der es von Ar. selbst geschaffen wurde (Üb. d. Seele 7). Der griechische Text soll der Übersetzung beigegeben werden, sobald es die Umstände erlauben. Es wäre zu wünschen, daß es in der Weise geschieht, wie das in der Schrift über die Welt an König Alexander bereits geschehen ist, wo die Seiten des griechischen Textes und die der Übersetzung einander entsprechen. — Oberster Grundsatz dieser Ausgabe ist: an der Überlieferung nicht zu rühren (Üb. d. Seele 7). Die aber schreibt einmal wesentlich mehr Schriften dem Ar. zu, als es die bisher in der Ar.-Forschung herrschende Ansicht tat; so z. B. die Schrift über die Welt an König Alexander, „die Krone der ar. Metaphysik" (Ar. u. s. Werk 5), „sein reifstes und bestes Werk" (Üb. d. Seele 7); ebenso sind alle Ethiken wieder als Werke des Ar. anzusehen. Aus diesem Ernstnehmen der Überlieferung ergibt sich mit Notwendigkeit eine allgemeine Feststellung, was die Lehrentwicklung des Ar. angeht: sie geschieht vom empirischen Forscher zum Idealisten, zu Plato hin, und nicht umgekehrt, eben aus dem sehr einfachen Grunde, weil man sonst eine Reihe von Werken als unecht ansehen müßte (Ar. u. s. Werk 57. 126). Dann aber zweifelt die Überlieferung nicht daran, daß unser Corpus Aristotelicum die Werke des Ar. selbst enthält und nicht mehr minder fehlerhafte Kollegnachschriften seiner Schüler. Die geschichtliche Überlieferung sagt uns nämlich, daß die Lehrschriften des Ar. über 200 Jahre verschollen waren; als sie wiederentdeckt wurden, wird es niemand gewagt haben, auch nur das mindeste daran zu ändern; es ist darum äußerst unwahrscheinlich, daß wir mit Interpolationen späterer Benützer zu rechnen haben. Im Gegenteil: so groß ist die Treue in der Überlieferung des wiederentdeckten Textes, daß die Handschriften an zahlreichen Stellen lieber Worttrümmer und Sinnlosigkeiten wiedergeben, als daß sie mutwillig ändern (Üb. d. Seele 5 f). Das einzige, was der Herausgeber der neugefundenen Lehrschriften tat (Andronikos von Rhodos), war, daß er die sehr zahlreichen Nachträge des Ar. (am Rande, zwischen den Zeilen, am Ende der Buchrollen) in den ursprünglichen Text hineinstellte. Gohlke versucht nun, diese Nachträge als solche dadurch kenntlich zu machen, daß er die Zeilen etwas einrückt. „Auf diese Weise werden ohne die geringste Änderung am überlieferten Text, so viele geradezu verzweifelte Stellen restlos klar, daß man sicherlich in Zukunft den Ar. gar nicht mehr ohne diese Einrichtung wird lesen wollen" (Üb.

d. Seele 6). Wo der Text wirklich einmal einer Ordnung bedarf, versucht es Gohlke mit der Annahme versehentlicher Auslassungen infolge von Wortgleichheit, so daß also durch Einfügungen dieser Auslassungen der Text sehr einfach zu heilen ist. Diese Einfügungen werden durch eckige Klammern kenntlich gemacht. In dem Einleitungsband „Aristoteles und sein Werk" wird uns alles das, was das Altertum über Ar. zu sagen weiß, geboten: Lebensbilder, Schriftenverzeichnisse (die auf Aristoteles selbst zurückgehen, 129). Dann wird die Auswertung der Überlieferung, aber auch alles dessen, was die neuere und neueste Forschung gefunden hat (der Verf. erwähnt im besonderen die Forschungen Hans von Arnims), die Lehrentwicklung des Ar. in großen Zügen gebracht: in welcher Reihenfolge wir uns die einzelnen Lehrschriften entstanden zu denken haben, worin dann in Logik und Rhetorik, Ethik und Politik, Physik und Metaphysik eine Entwicklung stattgefunden hat. Die sehr ausführlichen und gründlichen Einleitungen und Anmerkungen zu den einzelnen Lehrschriften dienen nicht so sehr der Erläuterung der Lehre des Ar. (Tierkunde 16) — denn das soll sich ja aus dem Studium des Ar. selbst ergeben — als vielmehr neben den Beweisen für das Zurechtbestehen der Überlieferung, d. h. der Urheberschaft des Ar., dem Aufzeigen der Textschichtung: aus welcher Periode des wissenschaftlichen Schaffens die Schrift im ganzen und die einzelnen Abschnitte im besonderen stammen; wie man sich die Zusammenfügung und die Reihenfolge der Kapitel zu denken hat. Ein Musterbeispiel dafür ist die Einleitung der Tierkunde, 5—43. — Die bisher erschienenen Bändchen — die ganze Ausgabe ist auf 27 Bändchen berechnet, zusammen mit dem Einleitungsband — lassen uns die weitere Fortsetzung sehnsüchtig erwarten und ihren baldigen glücklichen Abschluß dringend wünschen. Die Herausgabe und Übersetzung des Lehrwerkes von Ar. bedeutet ohne Zweifel eine wissenschaftliche Großtat ersten Ranges, und in der Geschichte der Ar.-Forschung einen Markstein. Möge dieser reifen Frucht eines der Erforschung des Ar. gewidmeten Lebens als Erfolg beschieden sein, daß sie eine vertiefte Erkenntnis und intensivere Beschäftigung mit Ar. einleitet. Ist ja doch Ar. ohne Zweifel einer der Väter des Abendlandes. Die Rückkehr zu dieser Quelle würde ganz gewiß einen Beitrag dazu bedeuten, die fast verlorengegangene Einheit des Abendlandes wiederzugewinnen. Zum Schlusse sei es gestattet, auf einen empfindlichen Mangel der bisher erschienenen Bände hinzuweisen: es ist das Fehlen jeder Art von Inhaltsverzeichnissen. Um z. B. den Einleitungsband „Ar. und sein Werk" benützen zu können, muß man sich von den drei Abschnitten und 19 Kapiteln erst selbst ein Verzeichnis anlegen, sonst sind die Verweisungen, die auch nicht nach der Seitenzahl, sondern nach Abschnitt und Nummer angegeben werden, unauffindbar. Ebenso wären Namens- und Sachregister auch bei den einzelnen Bändchen sehr erwünscht.

V. Naumann S. J.

S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia necnon Opera minora I. Opuscula philosophica, hrsg. von J. Perrier O. P. gr.-8° (XX u. 620 S.) Paris 1949, Lethielleux. — Es gilt hier den ersten von drei Bänden anzuzeigen, die in einer Neuausgabe die kleineren Werke des hl. Thomas bringen sollen. Unser vorliegender Band enthält die rein philosophischen Opuscula, die echten sowohl wie die zweifelhaften und die sicher unechten. Der zweite Band soll dann die Opuscula theologica, der dritte die Kommentare zu Dionysius, Boethius und dem Buch De causis

bringen. Perrier schlägt bei der Neuausgabe einen gewissen Mittelweg ein; er wendet nicht den zeitraubenden, auf völlige Akribie ausgehenden Apparat an, sondern er folgt, wenigstens der Hauptsache nach, einem der anerkannt besten Codices, Paris. Bibl. Nat. Lat. 14546. Perrier sei Dank gesagt für die fleißige Arbeit und dem Verleger für das auch wirtschaftliche Wagnis des Werkes. *J. Santeler S. J.*

Zum Suarezjubiläum 1948

1. **Jesus Muñoz S. J., Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo O. P., S. Tomás y F. Suárez S. J.** Estudio comparativo (Aparte de Miscelanea Comillas IX, 347—504. gr.-8° (161 S.) Comillas (Santander) 1948, Universidad Pontificia.
2. **Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650.** Repertorio de fuentes impresas (Junta del Centenario de Suárez. Exposición Bibliográfica. Biblioteca Nacional). gr.-8° (XV u. 175 S., 48 Tafeln) Madrid 1948, Ministerio de Educación nacional. Dirección general de Propaganda.
3. **Jesús Iturrioz S. J., Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez S. J.** (Estudios Onienses II, 1). gr.-8° (404 S.) Madrid 1949, Ediciones Fax (bzw. Facultades de Teologia y Filosofia de Oña [Burgos]).

Mehr als alle Nachrichten in Zeitungen und Zeitschriften zeigt die wachsende Zahl von wissenschaftlichen Neuerscheinungen, mit welchem Aufgebot von Kräften und Mitteln aller Art und mit welcher Geistigkeit das bereits in dieser Zeitschrift 70 (1948) 493 erwähnte Jubiläum des großen spanischen Philosophen und Theologen in Spanien gefeiert wurde. Muñoz behandelt ein nicht leichtes, in hohem Maße spekulatives Thema, das Wesen der Freiheit in den freien Akten. Freilich ist die Arbeit nicht so sehr systematisch als historisch durchgeführt. Es werden die einschlägigen Ansichten bei F. Romeo, bei Thomas und Suarez miteinander verglichen. Mit besonderer Sorgfalt ist der Anteil des Intellekts bei der Betätigung der Freiheit nach diesen Philosophen herausgearbeitet. Der sonst wenig genannte und darum auch wenig bekannte Romeo hätte doch etwas mehr eingeführt werden müssen. — 2. Das vom spanischen Unterrichtsministerium herausgegebene Repertorium verzeichnet die gedruckten philosophischen Werke aus Spanien und Portugal im Zeitabschnitt von 1500 bis 1650. Die Zeit ist so gewählt, weil in sie das Leben und Wirken des Suarez fällt. Die 1242 Titel von philosophisch-theologischen Abhandlungen geben so einen guten Einblick in das reiche Schaffen dieser Zeit, die nicht mit Unrecht als spanische Renaissance und Blütezeit der Philosophie angesprochen wird. — Iturrioz behandelt in sechs Kapiteln ebenso viele Problemgruppen in gründlicher Weise und mit ständiger Rücksicht auf die philosophischen Anliegen unserer Zeit. Beachtung verdient namentlich die gewissenhafte Herausarbeitung des geschichtlichen Ursprungs der suaresianischen Metaphysik (Kap. 1), ebenso die genaue Angabe der Quellen der „Disputationes metaphysicae" (2. Kap.). Der Fachmann wird es begrüßen, wenn die Anklage gegen Suarez auf Nominalismus (namentlich genannt wird P. Giacon) als unbegründet abgewiesen wird (Kap. 4). Das letzte Kapitel: Die dynamischen Begriffe der Metaphysik des Suarez, zeigt den spanischen Philosophen als den Mann, der die kommende Entwicklung der Philosophie vorausahnt und sie auch in nicht unwichtigen Stücken anbahnt. Es war ein tragisches Geschick, daß diese Ansätze viel zu wenig beachtet wurden. *S.*

Helmut Alois Oglermann S. J., Hegels Gottesbeweise (Analecta Gregoriana XLIX). 8° (230 S.) Rom 1948, Universitas Gregoriana. — Diese Dissertation steckt sich ein eng umgrenztes Ziel: die Gottesbeweise in der Auffassung Hegels, in seiner Terminologie, zu entwickeln (4: Entfaltung des logischen Wesens der Hegelschen Gottesbeweise). Das geschieht im zweiten Teil, wo die drei Beweise: der kosmologische, der teleologische und der ontologische, je für sich und in ihrem Zusammenhang nach Hegel entwickelt werden. Der erste Teil: Problematik der Gottesbeweise im allgemeinen, gibt uns eine gedrängte Einführung in die Eigenart Hegelschen Denkens überhaupt (Gotteserkenntnis als Denken, Gotteserkenntnis als Beweis). Der dritte Teil: Kritische Rückschau, bringt dann, durch Weiterführung der Thesen Hegels, Ansatzpunkte zu einer immanenten Kritik Hegels. — Das Werk eines Meisters: die souveräne Beherrschung der Hegelschen „Denktypik" und der Literatur über Hegel nicht minder als der modernen Scholastik sowie eine durchdringende spekulative Kraft, die Probleme bis zu ihrem ersten Ansatzpunkt fortzuführen, tritt besonders im dritten Teil klar zu Tage.
V. Naumann S. J.

J. Nota S. J., Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens. gr.-8° (192 S.) Utrecht-Brüssel 1947, Het Spectrum. — In diesem Buch wird versucht, die Entwicklung und die Hauptergebnisse der philosophischen Denkbemühungen Schelers in einer der Eigenart dieses Denkers entsprechenden und diese Eigenart möglichst hervorhebenden Weise aufzuzeigen. Diese Eigenart ist darin gelegen, daß bei Scheler mehr als bei jedem anderen Philosophen das Denken vom Leben bestimmt wird, ja daß bei ihm nahezu eine vollständige Entsprechung von Denken und Leben gegeben ist. Daraus ergibt sich, daß die Schicksale und Abschnitte im Leben Schelers die Veränderung und Fortentwicklung seiner philosophischen Gedanken einleiten und erklärlich machen; aber auch der Inhalt der Schelerschen Philosophie im allgemeinen und die Methode dieses Philosophierens werden aus dem Leben verständlich. In einer Nachbetrachtung versucht dann der Verf., den Ertrag Schelerschen Denkens für eine christliche, auf Thomas aufbauende Philosophie auszuwerten. Es wird eine doppelte Erkenntnis unterschieden: Erfahrungserkenntnis, die mit praktischer Erkenntnis gleichzusetzen ist, und wissenschaftliche Erkenntnis (176; bei der Erkenntnis *per modum scientiae* ist das Motiv der Erkenntnis die *evidentia rei cognitae;* bei der Erfahrungserkenntnis, *ad modum connaturalitatis,* ist es nicht die Einsicht in den Sachverhalt, sondern die *bonitas objecti, bonitas veri,* 177/8). Beide Erkenntnisarten sind aufeinander bezogen; Streben des Menschen muß es sein, die Spannung, die zwischen beiden herrscht, möglichst zu überwinden; ein harmonisches Gleichgewicht ist hier auf Erden nie ganz möglich (183). Die Erfahrungserkenntnis kann sich nicht selbst genügen; zu ihrer Rechtfertigung ist sie notwendig auf das spekulative Erkennen, die wissenschaftliche Erkenntnis, angewiesen (185). Darin nun sieht der Verf. das Verdienst Schelers, daß er auf den Wert des Erfahrungswissens als der Quelle jeder Spekulation und des Nervs jeder Wirklichkeitserkenntnis hingewiesen hat (183). Das ist als Mangel nicht nur der mittelalterlichen Scholastik, sondern auch der neueren anzusehen, daß sie diese Quelle menschlicher Erkenntnis zu wenig beachtet und auswertet und darum zu wenig untersucht (176). — Ob dieser große Unterschied zwischen Erfahrungswissen und reflexiver Erkenntnis

wirklich gegeben ist? Der Unterschied zwischen beiden Erkenntnisarten besteht doch bloß darin, daß in dem einen Fall die Motive zur Annahme der Wahrheit undeutlich, wenn auch klar erkannt sind; die wissenschaftliche Erkenntnis kann nichts anderes tun, als reflex diese Motive erheben und in ihrer Motivkraft aufzeigen. Ferner kann man wohl auch nicht der Auffassung zustimmen, daß das Erfahrungswissen notwendig zu seiner Rechtfertigung der wissenschaftlichen Erkenntnis bedarf. Eben weil es sich beim Erfahrungswissen um klar (wenn auch undeutlich) erkannte Motive handelt, trägt es seine Rechtfertigung in sich selbst; das wissenschaftliche Erkennen kann diese Rechtfertigung vertiefen, braucht sie aber nicht zuerst zu geben. Wenn ferner gesagt wird, die *bonitas obiectiva* sei bei der praktischen Erkenntnis Motiv der Zustimmung, so scheint uns hier Erkenntnis in einem weiteren Sinn genommen zu sein; als praktische Stellungnahme des ganzen Menschen; so aber umfaßt Erkenntnis eine Vielzahl von Akten; wollen wir die Akte, denen streng philosophisch die Bezeichnung Erkenntnis zuzuschreiben ist, eigens herausheben, so wird man doch auch da behaupten müssen, daß es die *evidentia obiecti cogniti* ist, die zur Zustimmung bewegt. *N.*

Hans Meyer, Weltanschauung der Gegenwart (Geschichte der abendländischen Weltanschauung 5). gr.-8° (X u. 571 S.) Paderborn 1949, Schöningh. — Der Ausdruck „Weltanschauung" des Buchtitels läßt sich nicht leicht gegen den der Philosophie abgrenzen; M. bemüht sich denn auch nicht engherzig darum, vielmehr kommt je nach Bedarf das ganze, weite Gebiet der Philosophie überhaupt zur Sprache. Die „Gegenwart", deren Weltanschauung zur Frage steht, reicht zurück bis zum Jahre 1800. Als wichtigste Richtungen dieser Zeitspanne werden behandelt der Positivismus, der Naturalismus, der Neukantianismus, die zum Objekt sich hinwendenden Systeme der Neuscholastik, der induktiven Metaphysik und der Phänomenologie; sodann die Lebens- und die Existenzphilosophie; das Schlußkapitel bringt die Begründung einer philosophischen Anthropologie in der neuesten Zeit. M. hat sich schon längst als bedeutenden Historiker der Philosophie ausgewiesen, zuletzt noch durch seinen „Thomas von Aquin" (1938). Das vorliegende Werk zeichnet sich aus durch einen Gedankenreichtum und eine Weite des Horizontes, die wieder von einer Erudition staunenswerter Art künden. Im Gegensatz zu der allgemeinen Gepflogenheit wagt es M. auch Kritik zu üben, so namentlich am Materialismus, an der Existenzphilosophie. Nicht selten werden auch positive Winke für eine hochwertige Philosophie der Zukunft gegeben. — Bei aller Anerkennung dieser und anderer Vorzüge sei doch das Befremden darüber nicht verhehlt, daß M. von den beinahe 600 Seiten seines Werkes der Neuscholastik lediglich 10 Seiten gewidmet hat. Nur flüchtig werden eine Anzahl Namen genannt (unter denen z. B. Donat fehlt, ebenso die Sammlung „Philosophie und Grenzwissenschaften"). Schon wenn die neuscholastische Philosophie als einzige Leistung aufzuweisen hätte, daß sie in offener Auseinandersetzung mit anderen Richtungen den führenden Katholiken das Bewußtsein von der Vernunftgemäßheit des Glaubens ermöglicht, wäre das nicht wenig. Aber ist ihr Einfluß auf das allgemeine Geistesleben wirklich so verschwindend gering? Es sei gestattet, auf H. Heimsoeth, den nichtscholastischen Philosophen hinzuweisen, der in der Neuausgabe von Windelbands Geschichte der Philosophie (1935, S. 562)

urteilt: „Auch die in allen Ländern Europas seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts mit großer Energie vorangetriebene Arbeit des Neuthomismus (Neuscholastik), dem Kantischen und idealistischen Denken fremd und zunächst feindlich gesinnt, hat viel zur Aufrechterhaltung und Wiederbelebung der metaphysischen Diskussion beigetragen." *J. Santeler S. J.*

Hans Pfeil, Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart. 8° (259 S.) Paderborn 1949, Schöningh. — Das Büchlein ist zusammengesetzt aus früheren Veröffentlichungen, die aber umgearbeitet und erweitert wurden. Dieser Umstand ist in Erwägung zu ziehen, wenn einem der Aufbau des Ganzen etwas zu wenig organisch erscheint. Trotzdem sucht der Verfasser eine gewisse Einheit in die Gedankenreihen zu bringen. Für die heutige Situation besonders bedeutsam ist der erste Teil, Wandlungen im modernen Geistesleben, der gleichsam die Positivposten in der gegenwärtigen Entwicklung Europas bucht und damit auch der europäischen Menschheit Hoffnung und Mut zu geben imstande ist für eine bessere Zukunft. Die wichtigsten Faktoren dafür sind die Wende zum Objekt, die Erhellung des Geistes, die Begegnung mit Gott, das Aufblühen der Neuscholastik. Dazu kommen auch einige außerphilosophische Erscheinungen, die in dieselbe Richtung weisen, so namentlich in der Pädagogik die Besinnung auf Humanität und Christentum, in der Politik die Bestrebungen für die „Vereinigten Staaten von Europa", auf dem Gebiete der Religion besonders die liturgische und marianische Bewegung. Was hier mehr skizzenhaft gebracht wird, das erscheint in den anderen Partien mehr ausgeführt, so die Probleme von der Seele, von Gott, vom Menschen, von der Wahrheit, vom Übel. *S.*

Caspar Nink, Philosophische Gotteslehre. 8° (268 S.) München 1948, Kösel. DM 9.—. — In dieser philosophischen Gotteslehre wird die herkömmliche scholastische Theodizee auf eine neue Weise dargestellt, die darin besteht, daß die ganze Theodizee konsequent auf einer vertieften Seinslehre aufgebaut wird. Der Entwicklung dieser Seinslehre dient der erste Teil (27—67). Aus der Analyse des Seienden als einer sinnvollen Ordnungseinheit verschiedener innerer Seinsprinzipien (Wesenheit, Dasein, Singularität) und als einer logisch-teleologischen Wirkeinheit werden die ersten Seinsprinzipien als unmittelbar einsichtige abgeleitet (darunter auch der Finalsatz nicht bloß in der Form des Prinzips der Zielstrebigkeit, sondern auch in der Form des Prinzips der Zielsicherheit). Durch dieses Tieferlegen der Fundamente ist in der positiven Entwicklung der Gotteslehre die Überwindung der Einwände jeder objektiv- und metaphysikfeindlichen Philosophie von der Wurzel aus gegeben (22 f). Als das für die ganze Gotteslehre entscheidende Grundprinzip wird das der Identität der Seinsbestimmungen erkannt, nämlich ob kontingente, oder innerlich notwendige Identität (190). Bei den Gottesbeweisen gibt es den Einteilungsgrund ab, je nach dem Ausgangspunkt und der jeweils berücksichtigten Identität der Seinsbestimmungen. (Es sei hier gleich auf die besonders lichtvolle Darstellung der Beweise aus den ewigen Wahrheiten und der inneren Seinsmöglichkeit und die Behandlung des ontologischen Gottesbeweises hingewiesen.) Aber ebenso muß dieses Prinzip bei der Erörterung der göttlichen Vollkommenheiten immer wieder herangezogen werden. — Die Vertrautheit mit den Problemen und deren

Lösungen in der überlieferten scholastischen Gotteslehre wird überall vorausgesetzt; so eignet sich das Buch in erster Linie für den Lehrer, der von den in einem langen Gelehrtenleben erarbeiteten Einsichten wertvollste Anregung und Vertiefung erfahren kann. — Einige Bemerkungen seien uns gestattet. In dem Bestreben, den Wert ontologisch zu fundieren, wird die Werthaftigkeit darin gesehen, daß das Seiende in seiner Ganzheit auf die Wirklichkeit als auf seine erste Vollendung hingeordnet ist. Ist damit aber der Sinngehalt des *bonum* noch gewahrt? Bei den Gottesbeweisen erscheinen die Ausführungen zum Bewegungs- und Ordnungsbeweis wenig überzeugend; muß wirklich aus der Indifferenz des Dinges gegenüber seinem aktuellen Wirken das Eingreifen der ersten Ursache gefolgert werden? Es scheint doch zunächst nur die Notwendigkeit irgend einer Ursache (die sehr wohl in Bezug auf den Akt das Ding selbst sein kann) gegeben zu sein. Wenn dem Ordnungsbeweis als empirische Grundlage die einheitliche Ordnung des Weltganzen gegeben wird, und diese Tatsache metaphysisch, aus der Sinn- und Wirkeinheit jedes Seienden zu begründen gesucht wird, so dürfte das kaum überzeugend sein. Bei der Behandlung des Wesens und der Eigenschaften Gottes sind die Ausführungen über das metaphysische Wesen Gottes und besonders über die Analogie unserer Gotteserkenntnis hervorzuheben (sehr mit Recht wird die *distinctio inadaequata inter essentiam et existentiam*, die auch bei Gott zu machen ist, betont). Es wird an der *coexistentia* und *omnipraesentia* Gottes festgehalten; weniger gelungen scheint der Beweis für die *scientia media* aus der *determinata veritas futuribilium*, weil ja die *libera futura* ihre *determinata veritas* erst im Augenblick haben, da sie vom Menschen frei gesetzt werden. *V. Naumann S. J.*

Adolf Meyer-Abich, Naturphilosophie auf neuen Wegen. 8° (396 S., 7 Abb.) Stuttgart 1948, Hippokrates-Verlag. DM 24.50. — In der Hauptsache handelt es sich hier um Vorträge, die der Verf. während des Krieges gehalten hat. Wir geben die Hauptgedanken wieder: Die Natur ist eine Ganzheit nach Art eines Organismus; hiebei sind die niederen Bereiche aus den höheren durch „Simplifikation" entstanden. Rückschauend finden wir verschiedene Auffassungen von der Natur. Die Antike erklärte die Natur aus Ideen; in Platon und Aristoteles sieht M.-A. den Höhepunkt aller Philosophie (63). Das moderne Denken suchte die Natur zunächst mechanistisch darzustellen; in der Überwindung dieser Auffassung nähert sich heute die Wissenschaft wieder der Ganzheitsauffassung des aristotelischen Vitalismus und damit einer im Prinzip biologischen Denkweise (104). Diese findet ihren Ausdruck im „Holimus" (Smuts 1926); der Sache nach waren schon Aristoteles und Thomas v. Aq. Hauptvertreter der holistischen Philosophie (148 f). — Die physikalischen Gesetze sind Simplifikationen der umfassenderen biologischen Gesetzmäßigkeiten (176). Dementsprechend hält M.-A. dafür, daß das „Anorgische" seinen Ursprung aus dem Organischen herleitet. Den Kern des Buches bildet eine Abhandlung über „Die Synthese der Organismen durch Holobiose und Eogenese"; Holobiose: selbständige Organismen sind durch Symbiose zu Organen einer einzigen höheren Ganzheit (Organismus) geworden (237); Eogenese: die Haupttypen sind unabhängig voneinander aus derselben Quelle entstanden (221. 223). Durch Holobiose entstehen die Architypen, die sich dann eogenetisch in ihre Paratypen aufgliedern (259). So wird die Abstammungs-

lehre auf eine ganz neue Grundlage gestellt (312). Im letzten Vortrag (über das Leib-Seele-Problem) kommt der Verf. zu dem Schluß, daß das Seelische durch Simplifikation ins Organismische übergeführt, aber nie umgekehrt aus diesem aufgebaut werden kann (342). In einem Anhang sind kurze Entwürfe über metaphysische Fragen beigegeben, die der Verf. in einem späteren Werk weiter auszuführen beabsichtigt. — Kühne Synthese dürfte die Hauptstärke dieses Buches sein. Sie entdeckt neue Zusammenhänge, wirft neue Fragen auf und regt dadurch die Forschung an, sie führt oft zu überraschenden Lösungen, denen freilich mitunter die solide Begründung nicht mitgegeben wird. Die Sprache ist leicht lesbar; ermüdend wirken die Wiederholungen, da die Vorträge nicht zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet sind. — Zu den Ausführungen M.-A.s im einzelnen Stellung zu nehmen, ist hier nicht der Ort. In der „Simplifikation" scheint eine Verwechslung zwischen logischer und real-genetischer Ableitung vorzuliegen. Der „Holobiose" gegenüber muß das Urteil bedacht werden, das Max Hartmann 1935 in der Berliner Akademie ausgesprochen hat: „Nicht nur die vielen experimentellen Bearbeitungen der Symbiosefragen, ... sondern das ganze ungeheure experimentelle Tatsachenmaterial der modernen Vererbungslehre ist ein einziger geschlossener Gegenbeweis" (Analyse, Synthese und Ganzheit in der Biologie 20). Hiezu kommt, daß die vielen guten Ansätze, die das Werk trotz allem aufweist, mit zersetzenden Prinzipien durchwoben sind. So z. B., wenn die „dialektische Synthese" des Holismus als „etwas wesentlich Neues, eine unverlierbare und unabdingliche Grundlage aller kommenden Philosophie" (377) verkündet, eine halbe Seite später aber behauptet wird, „die Synthese des Holismus hat keinen ein für allemal festliegenden Lehrgehalt" (378). *H. Pohl S. J.*

Friedrich Dessauer, Mensch und Kosmos. Ein Versuch. kl.-8° (194 S., 14 Bildtafeln) Olten o. J. (1948), Walter. sFr 13.20. — Tiefer Ernst liegt in diesem Buch, der sich stellenweise zur Ergriffenheit steigert. Hier werden nicht bloß Kenntnisse geboten, hier geht es um das Bekenntnis eines Forschers, der in der Wissenschaft einen Namen hat, der es aber auch versteht, seine Arbeit „synoptisch" (113) einer höheren Einheit einzugliedern. Die beiden Kapitel über die griechische Naturphilosophie und die Wandlung des Denkens zur Zeit Galileis und Newtons zeichnen typische Haltungen des Menschen zur Natur. Die Kapitel 3 und 4 überschauen das heute erreichte Naturwissen und die Probleme der Naturbeherrschung durch die Technik. (Zur Klarstellung: 123 f werden „Glaube", „Offenbarung", „Gnade" in einem weiteren, nicht im streng theologischen Sinn gebraucht.) Das Ganze klingt aus in einen Aufruf zur guten Tat, zur Bereitschaft, an jener Gesellschaftsordnung mitzubauen, die durch Naturforschung und Technik weitgehend bedingt ist. Diese Schlußabschnitte schreibt D. als einer, der selbst viel Not des Lebens tragen mußte, dem aber noch mehr die Not der Gesamtheit anliegt. Die sorgsam ausgewählten Bilder sind geeignet, die Besinnung, zu der das Buch einladet, anzuregen und zu vertiefen. *P.*

Georg Siegmund, Der Traum. 8° (120 S.) Fulda 1949, Parzeller. DM 3.20. — Der Traum wird hier nicht nur in seiner eng psychologischen Begrenzung als natürliches Schlaferlebnis behandelt, sondern hineingestellt in eine weite Sicht. Diese zieht sich vom Traum im Leben der

Völker (12—17) durch die Wege der Traumdeutung (27—34) und deren Grundgesetze (35—63) bis hinein in die Erforschung der Persönlichkeitsentwicklung durch verschiedene Träume (63—81) und führt schließlich zu den religiösen und Menschheitsträumen in Mythen und Ursehnsüchten (110—116). Somit kommen auch die Tagträume der Jugendlichen (64), der Neurotiker (68) und Hysteriker (76) zur Sprache. Es wird das Problem des Gewissenstraumes (Mahnung zu sittlicher Besserung 74 f), der telepathischen und räumlich wie zeitlich hellseherischen Zustände und Wahrträume (90 ff) gut und gründlich erörtert mit Hinweis auch auf die neuesten Untersuchungen von Rhine und Bender und mit einem ganz modern anmutenden Erklärungsversuch aus der vergleichenden und Entwicklungspsychologie (99). Es berührt geradezu wohltuend, daß der Verf. sich in diesen ganz dunklen und schwierigen Gebieten der hypothetischen Unsicherheit aller solcher Deutungen klar bewußt bleibt und letzte Geheimnisse nicht entschleiern will. — Im Gegensatz zu den vielen Phantastereien und den verschiedensten Traumtheorien und -deutungen der Psychoanalyse, Individualpsychologie wie auch der neuesten Existenzanalyse ist die ruhig-sachliche Überlegung wirklich erfrischend, mit der S. an die eigentliche psychologische Grundfrage des Schlaftraumes herangeht. Er nimmt die berechtigten Kerne der naturwissenschaftlich-exakten Forschung wie der verstehenden Intuitionsmethode (28 f) zu Bausteinen seiner wissenschaftlichen Traumauffassung. Erster Grundsatz ist ihm: die unmittelbar sich ergebende Deutung, vor allem des Traumes selbst, ist aufzunehmen, anstatt subjektiv vorgestaltete Symbolbilder und -sinne besonders an die fremde Versuchsperson heranzutragen oder gar aufzuzwingen, wie es das psychoanalytische „Zirkelverfahren" tut (53). Diesen Grundsatz dürften sich viele Psychotherapeuten zu Herzen nehmen! Den Schlüssel für das Verstehen des Traumes und seines einheitlichen Sinnes sieht S. in den unerledigten Spannungserlebnissen des Wachzustandes (51). Diese finden ihre Lösung in den — freilich phantastisch vergrößerten — Traumbildern. Trotz aller Kritiklosigkeit, d. h. Mangel an geordnetem Denken, trotz aller merkwürdigen Durcheinanderschiebung der Bilder (41) läßt sich so doch eine gewisse Einheit im gleichen, oft durch mehrere Träume hindurch finden, zumal in den schöpferischen Phantasieträumen der Künstler und Dichter, den Kombinations- und Konstruktionsträumen mancher Wissenschaftler (58—63). Wir verstehen somit besser die Teleologie der Träume, die doch eigentlich als Störung des Erholungsschlafes angesehen werden müssen (46). Auch die Zukunftsträchtigkeit der Träume findet so wenigstens einen Erklärungsansatz (56). — Die Lektüre dieser Arbeit wird durch die vielen (vielleicht doch fast zu vielen und nicht immer kritisch genug ad hoc gewählten) Beispiele, auch aus der eigenen Traumsammlung des Verf., manchmal spannend und durch die fließende, bilderreiche Sprache genußreich. Eine schärfere, d. h. konzinnere und klarere Entwicklung und äußere Gliederung der fortschreitenden Gedanken innerhalb der einzelnen Kapitel, besonders in dem von den Grundgesetzen, würde der leichteren Orientierung dienen. (Die Erklärung der zeitlichen Hellsehträume [bes. S. 85 f] durch Kombination verschiedenster anderer Erlebnisse erscheint etwas gekünstelt.) — Schade nur, daß das äußere Gewand des Buches fast zu bescheiden ist; man würde es in vieler Hand wünschen.

H. Weber S. J.

Aszetik und Mystik

Bischof Paul Rusch, Wachstum im Geiste. Ein Buch priesterlicher Betrachtung. gr.-8° (376 S.) Innsbruck 1949, Tyrolia. — Das Bedürfnis nach einem zeitgemäßen Betrachtungsbuch ist heute sehr groß. „Wachstum im Geiste" versucht diesem Bedürfnis durch einen neuen Typ von Betrachtungsbuch abzuhelfen. Nach Ansicht des bischöflichen Verf. liegt der Hauptgrund, warum das Betrachten des Priesters oft so unfruchtbar bleibt, darin, daß man die „Lebensfunktion der Betrachtung" nicht genug erkennt und in sie auch im Seminar nie richtig eingeführt wurde (S. 9). Darum ist es vor allem diese Seite, worauf im Buche Gewicht gelegt wird. In drei Betrachtungsgruppen weist Bischof Rusch zu den Hauptquellen priesterlichen Betrachtens: Bibel, Missale und Leben. Von den drei Gruppen ist zweifellos die dritte die originellste und am besten gelungen. Sie enthält einige wirkliche Perlen. Freilich sind diese Betrachtungen mehr Gewissenserforschungen als eigentliches Gebet; in dieser Eigenschaft aber eignen sie sich in hervorragender Weise, latente Berufskrisen im Priesterleben bewußt zu machen und zu überwinden. Überhaupt liegt die Stärke des Betrachtungsbuches gerade in der Verwendung moderner psychologischer und charakterologischer Erkenntnisse für das religiöse Leben. Am meisten ist Lindworskys Willenstheorie zu spüren. Das hat allerdings auch Nachteile, da sich gegen die Theorie doch auch Bedenken erheben. Erkennt man doch heute immer besser, welch entscheidende Bedeutung dem Quantum angeborenen Lebenselans für das menschliche Handeln neben der unleugbaren Kraft der Motive zukommt. Darum (und noch aus anderen Gründen) scheint uns eine Motivierung wie die: „Ich will mir die Tatkraft des heiligen Paulus aneignen" (S. 363) etwas gewagt. Gebetstheoretisch berücksichtigt der Verf. fast nur das diskursive Gebet. Darum wird das Buch vor allem verstandliche Typen ansprechen. Aber auf dem Gebiet des Gebetes wird wegen der so großen Verschiedenheit der Individualitäten niemand imstande sein, allen Bedürfnissen zu genügen. Es ist schon ein hohes Lob für ein Betrachtungsbuch, wenn es nur einem Teil der Beter Wesentliches zu bringen hat. Und dies trifft hier in einem mehr als gewöhnlichem Maß zu. „Wachstum im Geiste" ist mehr als bloß ein neues Betrachtungsbuch für Priester neben anderen, es weist auch neue Wege, die priesterliche Betrachtung enger mit dem Berufsleben und der Verkündigung zu verknüpfen. Und dafür werden dem hohen Verfasser sicher viele Priester aufrichtigen Dank wissen. *D. Thalhammer S. J.*

Josef Ernst Mayer, Begegnung mit Christus. Aus der Hl. Schrift dargestellt. 12° (184 S.) Graz-Wien 1947, Styria. S 10.50. — Das Wort „Kommen" bildet das Stichwort, das diese 12 Schriftbetrachtungen innerlich zusammenhält: das Kommen des Herrn zum Jünger, das Kommen des Jüngers zum Herrn und das Wiederkommen des Herrn. Ziel und Zweck ist die persönliche Begegnung mit Christus. Die Betrachtungen gründen auf guter Exegese, sie schreiten nicht so sehr in streng logischer Gedankenfolge fort, sondern dringen viel mehr sinnend in die Tiefe des geoffenbarten Wortes. Man spürt Geist und Leben und nicht bloß angelerntes Wissen in den Zeilen. Darum halten wir dafür, daß die Sammlung sich sehr wohl eigne, manchem Leser das Tor zu dem Geheimnis zu öffnen, wie man Jesu Freund und Bruder werden könne. Hie und da ist eine Formulierung nicht ganz glücklich gewählt. So wenn

es auf S. 82 heißt: „Dadurch also, daß ein Jünger sich aufmacht, um zu Jesus zu kommen, beschenkt der himmlische Vater seinen Sohn. Es ist also nicht nur ein religiöser Vorgang zwischen dem Herrn und dem Jünger, sondern ein trinitarischer Vorgang, ein Geschehen, das sich innerhalb der göttlichen Dreifaltigkeit vollzieht." Doch versteht man, was gemeint ist. *Th.*

Franz Michel Willam, Der Rosenkranz und das Menschenleben. 8° (XII u. 336 S., 16 Bildbeilagen) Wien 1948, Herder. Geb. S 31.40. — Nach dem historischen Band über die Entstehung des Rosenkranzes folgt nun der zweite, praktische, die Gebetschule. Auf dreifache Weise macht der Verf. die fünfzehn Geheimnisse zum geistigen Besitz des Rosenkranzbeters: erstens exegetisch, zweitens durch meditierende Versenkung und schließlich auch noch sinnlich anschaulich durch Beigabe und Erklärung von Bildern alter Meister zu den einzelnen Mysterien. Jedem Teil des Psalters ist zudem entsprechend seinem Charakter eine Einführung vorausgeschickt, die die fünf Geheimnisse der drei Teile vom Leben her aufschließt: der Mensch und die Freude; der Mensch und das Leid; der Mensch vor der irdischen und himmlischen Herrlichkeit. So bietet das Buch eine reiche Fülle von Gedanken und Gebetsanregungen. Wer den Rosenkranz nach diesen Anweisungen betet, wird ihm immer neue Seiten und Schönheiten abgewinnen. Und was noch wertvoller ist: auch sein Leben wird sich unter dem Gebet zu wandeln beginnen. Einige Verbesserungen scheinen uns dennoch angebracht. In den technischen Anweisungen könnten die wörtlichen Wiederholungen ohne Schaden wegbleiben. Ein einfacher Verweis täte denselben Dienst. Auch die Bitten am Schluß jedes Geheimnisses brauchten nicht jedesmal wieder neu abgedruckt werden. Bei der Auswahl der Bilder dürfte sich wohl mancher Leser gerne auch einen neueren Meister wünschen. *Th.*

Heinrich Schauerte, Volkstümliche Heiligenverehrung. 8° (164 S.) Münster 1948, Aschendorff. DM 5.50. — Auf engem Raum finden wir in dieser fleißigen und interessanten Studie alles Wesentliche über das Thema beisammen. Es ist die erste systematische Darstellung dieser Art. S. trägt nicht nur eine Fülle von Stoff zusammen, sondern sichtet ihn auch nach historischen und theologischen Gesichtspunkten. Sehr eingehend wird naturgemäß die Legende als Quelle populärer Heiligenverehrung untersucht und nach Wesen, Sinn und Erscheinungsformen dargelegt. Dann zeigt der Verf. die tieferen Wurzeln der volkstümlichen Heiligenverehrung auf (Konkretisierungsbedürfnis des Volkes, Wundersucht, soziologische Momente) und grenzt diese scharf von der amtlich-liturgischen der Kirche ab. Besonders eingehend ist S. den Heiligenpatronaten nachgegangen. Auch der Verwischung der Grenze zwischen echter Heiligenverehrung und Aberglaube, der Reliquienverehrung und dem Heiligenbild ist je ein eigenes Kapitel gewidmet. Der Verf. hält in seiner Kritik — und dazu gibt der Stoff genügend Anlaß — überall eine maßvolle Mitte ein. Er weiß einerseits den hohen religiös-erzieherischen Wert der populären Heiligenverehrung richtig einzuschätzen, ohne sie anderseits aus dem Zusammenhang der gesamtchristlichen Religiosität zu reißen. Die Studie wird nicht nur den Theologen, sondern auch den Volkskundler interessieren. *Th.*

Bischof Hilarin Felder O. F. M., Der Christusritter von Assisi. gr.-8° (165 S.) Zürich 1941, Götschmann (Paderborn, Schöningh). DM 5.80. — Um zum Bilde des umbrischen Heiligen noch einen Zug fügen zu können, der nicht bekannt ist, muß man bei der fast unübersehbaren Franziskusliteratur schon die tiefe und gründliche Kenntnis des Heiligen besitzen, wie sie dem Verf. dieses Werkchens eigen ist. Der neue Zug, den F. aus dem Bild des hl. Franz herausarbeitet, ist das spezifisch Ritterliche. Man ist, wenn man einmal alle diesbezüglichen Stellen aus den Quellen zusammengestellt findet, wirklich erstaunt, in welchem Maße die mittelalterliche Idee des christlichen Rittertums die Geistigkeit des Heiligen geformt hat. Man möchte fast sagen, Franz habe nichts anderes getan als diese Idee aus ihrer weltlich-christlichen Fassung in die rein christliche übersetzt. Leben doch die alten Ideale und Symbole in ihm nach der Bekehrung sämtlich weiter, nur auf wesentlich höherer Ebene. Nun ist Franz der Herold des großen Königs geworden, gilt sein Minnedienst der hohen Frau Armut und hat sich der weltliche Troubadour in den Spielmann Gottes verwandelt. Daß dieses Bild des Heiligen als des vollendeten Christusritters — schon Celano nennt ihn so — nicht etwa bloß eine Konstruktion des Biographen ist, weist F. mit immer neuen Belegen aus den Quellen nach. Die ansprechende Studie wird sich und dem Heiligen, dem sie als Weihegabe zum goldenen Priesterjubiläum des Verf. gewidmet ist, sicher viele Freunde erwerben. *Th.*

Martin Grabmann, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. 12° (124 S.) Freiburg i. d. Schweiz 1949, Paulusverlag. — Der nun verstorbene Thomasforscher legt hier zum drittenmal sein viel geschätztes Werkchen über das Innenleben des großen Aquinaten auf, nachdem er es „im Text und in den Literaturausgaben ergänzt, verbessert und auf den gegenwärtigen Stand der Thomasforschung gebracht" hat (5). *Th.*

Robert Fawtier et **Louis Canet, La double expérience de Cathérine Benincasa** (Sainte Catherine de Sienne) („Bibliothèque des idées"). gr.-8° (372 S.) Paris 1948, Librairie Gallimard (rue Sébastien-Bottin). Fr. 550.—. — Zwei Verfasser schrieben an diesem Werk, das in seinem ersten Teil die große „Politikerin" (F.), im zweiten die Mystikerin schildert (C.). F. kann aus dem vollen schöpfen. Gab er doch selbst bereits eine kritische Sammlung der Briefe des Heiligen heraus. Sein Lebensbild will strenge Geschichte sein. Der Verf. glaubt diese rücksichtslose Wahrhaftigkeit einer Gestalt wie Katharina doppelt schuldig zu sein, die selbst den Kampf für die Wahrheit zum Grundprinzip ihres Lebens gemacht hat. Die „expérience humaine" klingt in ein tragisches Fiasko aus. Katharinas Ringen um die Reform der Kirche zerschellt an der menschlichen Erbärmlichkeit und Kleinlichkeit, an den sogenannten „Notwendigkeiten" der Politik. Wohl selten ist einem großen und edlen Wollen ein so totaler Mißerfolg beschieden gewesen. — Aber was vor der expérience humaine als Niederlage erscheint, ist von der „experience spirituelle" her gesehen der sieghafte Durchbruch einer der größten Frauenseelen zur mystischen Gottes- und Christusbrautschaft. C. steht im zweiten Teil des Werkes F. an historischer Feinarbeit nicht nach. Eine Analyse der Spiritualität Katharinas nach ihren Quellen und tragenden Ideen von solcher Einfühlung und Sorgfalt ist wohl noch nie gemacht worden. Interessant ist, daß C. gegenüber Pourrat und anderen jeden Einfluß der Theologie des Aquinaten und der dionysischen Mystik auf

Katharina ablehnt. Wie es scheint mit Recht. Die Heilige schöpft bewußt, ja fast gegensätzlich, aus den Quellen Augustinus und der französischen Schule (Colombini) und nicht zuletzt aus ihrer eigenen religiösen Erfahrung. *Th.*

Fritz Blanke, Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte (Zwingli-Bücherei 55). 12° (119 S.) Zürich 1948, Zwingli-Verlag. Fr. 5.80. — Der protestantische Kirchenhistoriker bietet uns in diesem schmalen Bändchen im Anschluß an die besten Quellen die innere Entwicklungsgeschichte des neuen Schweizer Heiligen. B. bemüht sich ehrlich, dem katholischen Dogma und Empfinden gerecht zu werden. Es ist ihm dies auch gelungen. Einzig in der Deutung der Bruder-Klausen-Vision von Gottvater, Gottessohn und Maria mutet er dem Heiligen unmögliche Gedankengänge zu (S. 16 f). Der Quellentext gibt zu solchen Schlüssen keinerlei Anhaltspunkte. Der Begriff „Gottmutter" oder „Muttergöttin" steigt nicht aus dem Unterbewußtsein Bruder Klausens auf (S. 18 f), sondern hat einen viel näher liegenden Entstehungsgrund. *Th.*

Franz L. Schleyer, Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Biographische Auszüge und medizinische Analyse. 8° (154 S.) Hannover 1948, Schmorl v. Seefeld (Georgstraße 45). DM 5.—. — Das Problem der Stigmatisation gehört zu den dunkelsten der mystischen Theologie. Darum begrüßen wir vorliegende Schrift, die von medizinischer Seite her neues Licht zu bringen sucht. S. beginnt zunächst mit der kritischen Sichtung der Berichte über stigmatisierte Personen aller Jahrhunderte, analysiert dann die Phänomene der Stigmatisation und anderer verwandter Erscheinungen nach streng medizinischer Methode, um schließlich dem Theologen das abschließende Urteil zu überlassen, soweit ein solches überhaupt gesprochen werden kann. Die medizinische Erklärung der Stigmatisation, der S. zuneigt, geht darauf hinaus, in den Stigmen, ob natürlich oder übernatürlich verursacht — letzteres schließt er zumindest nicht aus —, einen Mechanismus zu sehen, der in den Bahnen des organisch Möglichen verläuft. Dieser Modus der Stigmatisation muß darum, weil innerhalb des körperlichen Bereiches liegend, auch morphogenetisch erklärbar sein. Er ist das Ergebnis eines geweblichen Prozesses, der in einer Kombination der Blasenbildung der Epidermis, der Ekoriation und dem Blutaustritt aus dem Corium besteht (S. 13—14). Bedingt ist nach S. die Stigmatisation stets von einer bestimmten hysterischen Konstitution, wobei jedoch der Ausdruck „hysterisch" ohne jede moralisierende Nebenbedeutung zu verstehen ist (S. 114). Vergleichen wir die Ansicht des Verf. mit den Theorien anderer medizinischer Autoritäten, die im 4. Kap. zusammengestellt sind, so erkennen wir bald, daß sie eben auch nur eine unter vielen ist und daß die heutige Medizin noch nicht imstande ist, für das Phänomen der Stigmatisation eine Erklärung vorzulegen, die auf eine einigermaßen allgemeine Anerkennung rechnen könnte. Kaum besser steht es mit der theologischen Bewertung der Stigmen. Das einzige, was allmählich unter den Theologen durchdringt, ist die Annahme einer natürlichen Stigmatisation neben der dämonischen und übernatürlichen. Die ältere Schule kannte nämlich nur die Zweiteilung: göttlich oder dämonisch. Als weiterer Fortschritt in der theologischen Erkenntnis der Stigmatisation kann noch gebucht werden, daß man heute das ganze Problem immer weniger bloß isoliert in sich betrachtet, sondern es aus großen heilstheologischen Zusammenhängen her-

aus zu deuten versucht. So gesehen, erscheint es als antizipative Umwandlung der leiblichen Sphäre durch die übernatürlichen Gnadenkräfte (Spiritualisierung des Leibes), bzw. als partielle Wiederherstellung des paradiesischen Leib-Seele-Verhältnisses. Wenn so das greifbare Ergebnis der Untersuchungen S.s auch nicht allzu groß ist, so bietet die Studie für den Theoretiker der Mystik doch sehr wertvolle Hilfen zur weiteren Aufhellung dieser heute wieder häufigeren Erscheinung des mystischen, bzw. pseudomystischen Lebens. *Th.*

Liturgik

Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg I (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' 22). gr.-8° (VI u. 493 S.) Rom 1948, Edizioni Liturgiche (Via Pompeo Magno 21). — Der erste Band der Festgabe, die dem verdienten Maria-Laacher Gelehrten zum 70. Geburtstag gewidmet wird, enthält 25 Beiträge aus Liturgiegeschichte, christlicher Archäologie und Epigraphik, wie dies dem Umkreis der Lebensarbeit M.s entspricht. Aus den Studien, von denen manche mehr lokalgeschichtliches Interesse haben oder einzelne Begriffe klären, können nur einige liturgiegeschichtlich bedeutsame herausgehoben werden. A. Ferrua gibt eine textkritisch-philologische Bearbeitung des Marmorkalenders von Neapel (135—165). A. Baumstark (†) beleuchtet die Sprache des römischen Meßkanons aus antik-römischen Parallelen (und hält an seiner These von der Übersetzung des Kanons aus dem Griechischen ohne neue Argumente fest) (300—331). E. Dekkers prüft den Gebrauch der Abendmesse in der alten Kirche (231—257), wobei er ihn vor Ambrosius und Augustinus auf ein sehr enges Ausmaß beschränkt. Ph. Oppenheim (†) kommentiert die älteste Darstellung einer Mönchsweihe, die sich bei Ps.-Dionysius findet (259—282). H. Schmidt untersucht die Sakramentartexte der Sonntage nach Pfingsten mit dem bedeutsamen Ergebnis, daß nicht nur die Reihe dieser Orationen erst auf gallischem Boden festgelegt, sondern ein Großteil von ihnen auch erst hier verfaßt worden ist, ohne daß man „gallikanische" Einflüsse feststellen könnte (451—493). — Eine grundstürzende Ansicht entwickelt H. Engberding, der die seit drei Jahrzehnten anerkannte Autorschaft Hippolyts an der früher so genannten „Ägyptischen Kirchenordnung" angreift, jedoch mit unzureichender Begründung, wie ich in einem Nachtrag der Neuauflage von „Missarum Sollemnia" (II, 565 f) näher darlege; im gleichen Sinn s. jetzt auch B. Botte, RechThéolAncMéd. 16 (1949) 177—185. Für das Fortleben von Hippolyts Schrift wird übrigens durch D. v. d. Eynde ein neuer Beleg erbracht: im Ölweihegebet *Emitte* (Miscell. 407 ff). Ein weiterer Beleg ist inzwischen aufgewiesen worden durch W. Croce, ZkTh 70 (1948) 274: die Umschreibung der Subdiakonatsweihe zeigt sachliche und auch wörtliche Abhängigkeit von der Kirchenordnung.

Jos. A. Jungmann S. J.

Mario Righetti, Manuale di Storia liturgica III. L'Eucharistia sacrificio e sacramento. gr.-8° (XIX u. 568 S.) Mailand 1949, Ancora. — Von diesem auf vier Bände berechneten Handbuch der Liturgiegeschichte war ein erster Band (1945, bereits vergriffen) den Einleitungsfragen, ein zweiter (1947) dem Kirchenjahr und dem Brevier gewidmet. Der gegenwärtige, dritte, gilt der Meßliturgie und behandelt in drei Teilen zuerst „die Anfänge" der Messe (wobei umfangreiche Ausführungen gegen die evolutionistischen Erklärungsversuche gerichtet sind), ein zweiter die

römische Messe in ihrem Verlauf, ein dritter die Kommunion außerhalb der Messe und den Kult der Eucharistie, wozu noch eine von P. Borella beigesteuerte Abhandlung über die Ambrosianische Messe (508—567) kommt. Man kann dem Verf. das Zeugnis ausstellen, daß er die gesamte ältere und neuere Literatur verarbeitet hat; auch englische und deutsche Autoren sind ausgiebig herangezogen, und zwar mit Einschluß von Artikeln in Zeitschriften, in denen z. B. beim dritten Teil die Arbeiten von Thurston und Browe aufzusuchen waren. Mancher neue Quellentext wird der Vergessenheit entrissen, manches Kapitel der Liturgiegeschichte tritt in neue Beleuchtung, oder es wird wenigstens eine gute Übersicht über vorhandene Lösungsversuche gegeben (z. B. über den Ursprung der Kollekte, 178 f). Daß streckenweise mehr der Eindruck eines Auszugs aus der vorhandenen Literatur als der einer geschichtlichen Darstellung entsteht, wird man einem Handbuch nicht verargen dürfen. Offenkundig unhaltbaren Annahmen begegnet man nur selten. Dazu gehört wohl, was über die Vortragsweise beim Introitus, angeblich nach Ordo Rom. II, gesagt wird (166), ebenso die Rekonstruktion des ursprünglichen Kanons (385 ff; vgl. 315 f) einschließlich der Hl.-Geist-Epiklese und der Zuweisung der Memento an den Diakon. Dann und wann läßt die Sorgfalt der Zitation zu wünschen übrig (z. B. 89 Anm. 184; 136 Anm. 30; 137 Anm. 31; 178 Anm. 110). — Das Buch ist mit Wärme geschrieben und der Verf. scheut sich nicht, mitunter Gegenwärtiges an den reicheren Formen der Vergangenheit kritisch zu messen (101. 109 u. ö.). Gut gewählt sind die Abbildungen, die meist einschlägige Gegenstände der christlichen Archäologie wiedergeben. *J.*

Balthasar Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche. 8° (V u. 31 S.) Freiburg 1949, Herder. — Diese Bonner Antrittsvorlesung des nunmehrigen Trierer Liturgikers gibt eine vorläufige Orientierung auf einem bisher unbebauten Gebiet der Liturgiegeschichte, in der Frage nämlich, in welchem Sinn die Kirche der Frühzeit den alttestamentlichen Psalter zu ihrem Gebetbuch gemacht hat. Die aus der verhältnismäßig reich fließenden Quelle altchristlicher Psalmenexegese geschöpfte Antwort lautet: Die Frühkirche bezog die Psalmen auf Christus; nach ihrer Auffassung ist darin je nach dem Wortlaut entweder von ihm die Rede, besonders von seinem Kreuz (z. B. schon Ps 1, 3), oder es wird darin seine Stimme vernommen, oder es spricht darin der Beter zu Christus (Jahve = κύριος in der LXX = Christus). Da das Psalmengebet nicht das priesteramtliche Beten der Kirche, sondern dessen volksmäßige Vorstufe darstellt, steht die letztgenannte Haltung nicht im Widerspruch mit dem für das liturgische Priestergebet der alten Kirche als feste Regel bezeugten Beten „durch Christus" — wie der Verf. selber in den beigegebenen reichlichen Anmerkungen gelegentlich feststellt. *J.*

C. H. Roberts and B. Capelle O. S. B., An early Euchologium. The Dêr-Balyzeh Papyrus enlarged and reedited (Bibliothèque du Muséon 23). gr.-8° (71 S. u. 6 Schrifttafeln) Löwen 1949, Muséon (7, Mont-Saint-Antoine). — Bei dem berühmten liturgischen Papyrus aus dem ägyptischen Kloster Dêr-Balyzeh hat man sich seit seiner Entdeckung (1907), ohne zu fragen, mit den Photographien der drei fragmentarischen Blätter begnügt, bis nun der Papyrologe Roberts auf die in Oxford mit den Blättern zusammen verwahrten 30—40 weiteren, freilich sehr kleinen Fragmente aufmerksam wurde und sie zu ordnen begann. Das hier vor-

gelegte Ergebnis ist, daß nun vor allem für das Eucharistiegebet anstatt zwei Stücke von 17 + 18 Zeilen ein zusammenhängender Text von 62 Zeilen vorliegt (Ende der Fürbitten, Sanctus, Epiklese, das Didachewort von den über die Berge zerstreut gewesenen Brotkörnern, Einsetzungsworte) und außerdem der Gesamtcharakter der Blätter als einer Gebetssammlung zur Auswahl für den Zelebranten deutlich wird. Elemente uralter Überlieferung haben die ersten Herausgeber zu einer sehr frühen Datierung verleitet. Aber ebenso deutlich sind, wie die gründliche Untersuchung von Abt Capelle des näheren zeigt, die Spuren späterer Überarbeitung und Ausgestaltung, die für die Textfassung kein wesentlich höheres Alter zulassen, als es die Schriftzüge verraten: Ende des 6. Jh. (10. 52). Das bestätigt auch die aufgezeigte Verwandtschaft mit der ägyptischen Gregoriusanaphora, die mit ihrer durchgehenden Christusanrede, wie ich seinerzeit glaube nachgewiesen zu haben (Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet 201 f), erst um das 6. Jh. möglich ist. Die Christusanrede in der Anamnese des Papyrus selbst dagegen (*Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν* ...) ist weniger auffällig, da es sich hier nicht um das Gebet des Priesters, sondern um einen Ruf des Volkes handelt (s. Brightman 177 f. 233 f), der als solcher allerdings auch schon wieder sekundär ist und dem übrigens auch das rätselhaft gebliebene *καὶ δεόμεθα* angehört. Dieses kommt also schon deswegen für eine (neuerliche) Epiklese nicht in Betracht. *J.*

Gerhard Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung I. Stand und Aufgaben der Perikopenforschung (Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 1). 8° (8* u. 224 S.) Göttingen 1947, Vandenhoeck u. Ruprecht. — Bei der Stellung des Wortes im protestantischen Gottesdienst kann es nicht überraschen, daß mit gegenwärtigem Werk die Perikopenforschung von protestantischer Seite wieder aufgenommen wird. Es geschieht dies mit dem Bewußtsein, daß es sich dabei nicht „um ein erstorbenes Objekt nachträglicher Sezierung" handelt (179), sondern um ein wichtiges Stück des kirchlichen Lebens, dem durch die Aufhellung seiner geschichtlichen Grundlagen gedient werden soll. K. bietet eine Orientierung über den Stand der einschlägigen Forschung mit aller wünschenswerten Gründlichkeit und Ausführlichkeit, und zwar für die ganze Breite der orientalischen wie der abendländischen Liturgien, wobei man besonders für den Bericht über die zahlreichen Studien, wie sie im Oriens Christianus und in ähnlichen Organen erschienen sind, dankbar ist. Auf die geographische Übersicht über die erreichten Erkenntnisse (8—74) folgt die systematische (75—159), die, nach einer kurzen Zusammenfassung für den Osten, die Geschichte der abendländischen und das Vordringen der römischen, zum Teil (für die Epistellesung) anscheinend erst im karolingischen Raum festgelegten Perikopenordnung darstellt und für die Erforschung der noch im Dunkel liegenden Abwandlungen vom 9. bis 16. Jh. wichtige Fingerzeige gibt. Denn die in der Reformation mehrfach unternommenen Versuche völlig neuer Perikopensysteme sind, wie K. berichtet (129 f), schon um 1550 überall gescheitert gewesen, so daß die altkirchliche Ordnung der Schriftlesung auch in den Kirchen der Reformation heute den einzig tragfähigen Grund darstellt. Besonders anregend ist die von methodischen Winken begleitete Übersicht über die noch offenen Fragen (160—190), die für eine ganze Reihe junger Kräfte lohnende Aufgaben enthält. — Zu S. 90: Für die nur neutestamentlichen Lesungen der

koptischen Messe dürfte der Grund doch im österlichen Charakter der (sonntäglichen) Eucharistiefeier zu suchen sein. Zu S. 110: Den Brief Gregors d. Gr. an Augustinus wird man nach Brechter (1941) kaum mehr als echt betrachten dürfen. Die S. 214 für Gutberlet gegebenen Lebensdaten sind die des Philosophen. — Alles in allem gehört K.s Werk zu den wertvollsten liturgiewissenschaftlichen Neuerscheinungen der letzten Jahre. *J.*

Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427). Edition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des Mérovingiens par D. Pierre Salmon (Collectanea Biblica Latina 7). kl.-4° (CXXIII u. 233 S.) Rom 1944, Abbaye S. Jérome (Via di Torre rossa 1). — Das Lektionar von Luxueil, das hier zunächst im Interesse der biblischen Textgeschichte herausgegeben wird, ist den Liturgikern seit Mabillon als eine der wichtigsten Quellen gallikanischer Liturgie wohlbekannt. Doch war man bisher auf Auszüge und Beschreibungen angewiesen, wie sie zuletzt H. Leclercq gegeben hat: DACL IX (1930) 2748—2772. Durch Abt Salmon wird nun die kostbare Hs, mit der sich besonders die Paläographen schon viel beschäftigt haben, im vollen Umfang der Öffentlichkeit erschlossen. Außer einer sorgfältigen, von einem Apparat (für Textverbesserungen) und Anmerkungen begleiteten Wiedergabe des Textes bietet die Ausgabe eine umfangreiche Einleitung. Darin wird die Hs zuerst nach paläographischem Gesichtspunkt bis ins einzelne beschrieben (XI—XLIX); sie ist ja die Hauptvertreterin der nach Luxueil benannten Schriftart. Schriftproben beizugeben verbot die Ungunst der Zeit; sie sind übrigens in DACL ausreichend geboten (2768/69). Es folgt die philologische Analyse (XLIX—LV). Den Hauptteil bildet das Studium des Textes, und zwar zunächst nach biblischer Rücksicht, wobei die Verwandtschaft mit spanischen Vulgata-Hss, in den Evangelien aber auch irischer Einfluß festgestellt wird; dann nach liturgischer Rücksicht. Hier ist besonders wertvoll, daß zum Vergleich der gesamte Vorrat an gallikanischen Lektionaren und Lektionsnotierungen einschließlich der jüngsten Entdeckungen aus dem Beuroner Palimpsestinstitut herangezogen und überdies eine sehr übersichtliche Tabelle beigegeben wird, in deren elf Spalten der ganze Bestand an bisher zugänglich gewordenen gallikanischen Perikopen das Kirchenjahr hindurch überblickt werden kann (CIII—CXXIII) — ein kostbares Hilfsmittel für die Liturgiegeschichte. Als Heimat der Hs bleibt Luxeuil in Geltung, wo sie um 700 geschaffen sein muß. Als Bestimmungsort vermag S. mit guten Gründen Langres nachzuweisen. — Unser Lektionar weist manche Besonderheiten auf: Es enthält unter einem Lesungen für das Offizium und für die Messe. Neben Bibellesungen gibt es umfangreiche Lesungen aus Predigten und Passionarien. Auch die Bibellesung umfaßt bei den kleinen Horen der Bittage mehrmals ein ganzes Buch (Judith, Tobias, Jakobusbrief). Daß das Lektionar nicht durchwegs älteste gallikanische Liturgie bezeugt, wie S. selber feststellt (XCIII), dürfte sich auch daraus ergeben, daß die Vollvigil, die im Missale Gothicum noch mit Epiphanie verbunden ist, hier dem Weihnachtsfeste vorangeht. *J.*

Das Prager Sakramentar (Cod. O. 83 der Bibliothek des Metropolitankapitels) II. Prolegomena und Textausgabe hrsg. von Alban Dold O. S. B. in Verbindung mit Leo Eizenhöfer O. S. B. (Texte u.

Arbeiten I, 38—42). 8° (96 und 196* S., eine Beilage) Beuron 1949, Kunstverlag. DM 32.—. — Wenn das Vorhandensein des Prager Sakramentars auch schon früheren Liturgikern bekannt war, so ist es doch, wie die vorliegende Ausgabe erweist, durch die Herausgeber erst neu entdeckt worden. Die Bedeutung, die ihm nun zuerkannt wird, erhellt schon daraus, daß zunächst eine Lichtbildausgabe veranstaltet wurde (1944). Nach einer mit Bienenfleiß durchgeführten, jedem Buchstaben nachspürenden Untersuchungsarbeit folgt nun die Druckausgabe, deren erstes Drittel, die Prolegomena, den Ertrag jener Untersuchung darbietet. Das Prager Sakramentar, geschrieben kurz vor 794, erwies sich als eine nach dem Schema des Gegorianums gekürzte und dann hauptsächlich aus dem gleichen Sakramentar aufgefüllte Form jenes dem 6. Jh. entstammenden Sakramentars, das in dem einzigen Cod. Vat. Reg. 316 aus der Mitte des 8. Jh. erhalten und als d a s Sacramentarium Gelasianum oder genauer (seit der Herausstellung des Gelasianum saec. VIII.) als das ältere Gelasianum bekannt ist. Damit ist schon der hohe Wert des neu erschlossenen Dokumentes angedeutet. Es ist in ihm, nach Abzug der Zutaten, ein zweites Exemplar des Altgelasianums greifbar geworden — oder richtiger ein zweiter Typ desselben; denn es sind, abgesehen von der Stoffauswahl, auch die Formulare anders angeordnet. Freilich wird dieser Typ nicht deutlich sichtbar, einerseits weil manche Zugaben nur vermutungsweise ausgeschieden werden können, anderseits wegen der außerordentlichen Fehlerhaftigkeit des Textes, der übrigens in der Ausgabe nicht nur in einer verbesserten Gestalt, sondern auch mit einem vieles klärenden Kommentar geboten wird, dem Werke des Mitherausgebers P. Eizenhöfer. Doch ergeben sich auf den ersten Blick auch so schon manche interessanten Beobachtungen: das *Levate* erst am Ende der einzelnen Karfreitagsorationen, die Angleichung der Pfingstwoche an die Osterwoche, besonders die Gruppe der sieben Sonntagspräfationen, von denen zwei bisher nicht bekannt waren. Wertvolle Einsichten ergeben sich auch in die Wege, wie liturgische Bücher damals verbreitet und weitergegeben wurden. Das oberbayerische Kloster Isen wird als Heimat der Hs festgestellt; die Vorlage scheint auf Tours zurückzugehen. *J.*

Georg M a n z, Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins 11. Jh. (Texte und Arbeiten I, 1. Beiheft). 4° (546 S.). Als Manuskript gedruckt 1941; zu beziehen durch die Redaktion der „Texte u. Arbeiten", Beuron. DM 35.—. — Der Verfasser dieses Buches, der 1939 Mohlbergs Neuausgabe des Cod. Sangall. 348 durch die kostbare Konkordanztabelle bereichert hat und der leider schon 1943 gestorben ist, legt hier noch ein weiteres wertvolles Arbeitsinstrument in unsere Hände, eine Frucht jahrelangen, selbstlosen Schaffens. Es ist im wesentlichen eine Reihe von 1105 phrasenhaften Wortverbindungen der liturgischen Sprache (S. 43—536), die in alphabetischer Ordnung aufgeführt und je mit dem Nachweis ihres Vorkommens und mit Zitierung der betreffenden Kontexte, gegebenenfalls auch mit näheren Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen sind. Die Quellen sind meist mit Siglen angegeben, deren Verzeichnis (S. 537—541) über 100 Nummern umfaßt, die auf ebenso viele, oft nur wenig bekannte Dokumente frühmittelalterlicher Liturgie hinweisen. Die ältere römische Liturgie wird bekanntlich zum großen Teil nur faßbar in Hss aus fränkischen Schreibstuben seit dem 8. Jh., in denen außer mit bodenständig gallikanischem

Brauch beständig mit Elementen aus spanischer und irischer Liturgie (Kolumbans Mönche) zu rechnen ist. Hier liegt nun ein treffliches Mittel der Quellenscheidung vor, da gerade phrasenhafte Wortverbindungen, sicherer als einzelne Wörter, in ungeklärten Fällen als eine Art Leitfossil die Feststellung ermöglichen, in welchem Bereich die betreffende Gebetsformel beheimatet sein kann. Wenn etwa der Ausdruck *pietas et misericordia* nur in Quellen faßbar wird, die auf Gregorienmünster (Gothicum), Rheinau und St. Gallen zurückgehen (n. 609 B), ist auch für die bekannte Benediktionsformel ein Anhaltspunkt gegeben. Wenn die Verbindung *sancti et electi* (n. 880) in Urkunden irischer Herkunft erscheint, in den sicher römischen Texten aber fehlt, wird der Ursprung der betreffenden Totenoration unserer Liturgie ersichtlich. Für einige Fragenkreise hat Manz selber in den vorausgeschickten Bemerkungen (S. 7—42) sich ergebende weittragende Folgerungen zusammengestellt. So wird die Zugehörigkeit der Formeln n. 205—226 in Lietzmanns Ausgabe des Gregorianums zu dessen römischem Bestand an Hand einer Reihe von Anzeichen in Abrede gestellt. Weitreichende Ausstrahlungen der altspanischen Liturgie werden sichtbar: ihr Einfluß auf irische Meßbücher; die spanische Herkunft eines Großteils der im Mittelalter so beliebten *benedictiones episcopales;* ein beträchtliches Ausmaß altspanischer Texte in Alkuins Redaktionstätigkeit (S. 29—42). *J.*

Antonius Drexel S. J., Liturgia sacra. Compendium Institutionum systematico-historicarum liturgiae ad usum auditorum theologiae ac sacerdotum. gr.-8° (XV u. 210 S.) Schanghai 1949, Zikawei (bzw. Catholic Truth Society, 16 Cain Road, Hongkong). Doll. 1.50. — Wie der Untertitel erkennen läßt, ist diese in klarem Latein geschriebene Liturgik ein Leitfaden im Sinne der 1931 ergangenen römischen Bestimmungen für theologische Fakultäten. So werden auf engem Raum sämtliche Kapitel der Liturgik behandelt, mit bemerkenswerter Gründlichkeit die allgemeinen Vorfragen über Wesen, Formgesetze und Formelemente (1—50), in einiger Breite Brevier und Messe (94—180), während z. B. das Kirchenjahr kaum ernstlich zur Sprache kommt. Die Haltung wird durchwegs bestimmt durch das Rundschreiben *Mediator Dei*, das ausgiebig zitiert wird. Wohltätig berührt der das Mittun des Volkes umschließende Liturgiebegriff, der auch die Einbeziehung der Liturgischen Bewegung und ihrer (mit Vorsicht bejahten) Ideale ermöglicht (78—93), wobei aber die Anweisungen für die *missa dialogata* doch wesentlich verbessert werden könnten. Die geschichtlichen Angaben sind meist verläßlich. Doch spürt man, daß der Verf. der historischen Klarstellung von Sinn und Zusammenhang nicht allzuviel Wert beimißt. Der Paraphrasierung wichtigerer Gebetstexte und an einzelnen Stellen (Kirchenausstattung, Paramente, Zeremonien) der symbolischen und allegorischen Ausdeutung wird auffallend viel Raum gewährt. Aber es ist damit vielleicht auf den Volkscharakter der chinesischen Hörer Rücksicht genommen, denen der Verf. auch durch eingestreute aszetische und pastoraltheologische Winke entgegenzukommen sucht. *J.*

REGISTER ZUM JAHRGANG 71 (1949)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt.

Algermissen K. r 376
Altes Testament, Neuersch. 239 ff.
Anwander A. r 367
Ares R. r 363
Aristoteles r 492
Aszetik u. Mystik, Neuersch. 501 ff.
Auvray P. r 241
Barth Chr. r 243
Baur Chr., Kl. B.: Wo wurde der Palladiusdialog verfaßt? 466
Berg L. r 122
Bible, La Sainte, r 239
Biblia S. Vulg. r 239
Birngruber S. r 368
Blanke Fr. r 504
Büchner Fr. r 376
Bruwaene, L. v. d., r 361
Cerfaux L. r 490
Cheminant L. r 240
Corpora sanctorum, Abh. *Zeller* 385
Covolo, A. dal, r 122
Dander Fr., Neuersch. 117. 368. 370
Daniélou J. r 231
Delekat Fr. r 364
Demal W. r 375
Dessauer Fr. r 499
Dillersberger J. r 120
Dogmatik u. Dogmengesch., Neuersch. 114 ff. 368 ff.
Dold-Eizenhöfer r 508
Drexel A. r 510
Eder K. r 246
Ehe u. Familie r 376
Eichrodt W. r 245
Fawtier-Canet r 503
Fecht K. E. r 376
Felder H. r 503
Filosofia española r 494
Fischer B. r 506
Flückiger F. r 365
Fried J. r 250
Fruhstorfer K. r 240
Fundamentaltheologie, Neuersch. 361 ff.
Gaechter P., Abh.: Die Wahl des Matthias 318. — Rez. *Cerfaux* 490; *Hundstorfer* 105. — Neuersch. 111 ff.
Galtier P. r 117
Gardet-Anawati r 368
„Geistkirche" u. „Gottträgervolk", Kl. B. *v. Ivánka* 347
Ghellinck, J. de, r 121
Gölz B. r 374
Gommenginger A., Neuersch. 250. 253 f.
Gottlob Th. r 253
Grab d. Auferstandenen, Johannes am, Kl. B. *Willam* 204
Graber O. r 254
Grabmann M. r 503
Grillmeier A., Abh.: Der Gottessohn im Totenreich 1. 184
Gutwenger E., Kl. B.: Zum Begriff des moralischen Wunders 90; Zur Problematik d. atomaren Indeterminismus 469. — Neuersch. 365 ff.
Heinen-Höffner r 375
Heinisch P. r 233
Heinzel G., Rez. *Niedermeyer* 236. — Neuersch. 251. 254. 371 ff.
Hervé J. M. r 361
Hofbauer J., Rez. *Heinisch* 233. — Neuersch. 239 ff.
Hofmeister Ph. r 370
Hudal-Ziegler r 239
Hundstorfer R. r 105
Indeterminismus, Zum Problem d. atomaren I., Kl. B. *Gutwenger* 469
Innitzer Th. r 113
Iturrioz J. r 494
Ivánka, E. von, Kl. B.: „Geistkirche" und „Gottträgervolk" 347. — Rez. *Daniélou* 231
Jedin H. r 248
Josefinismus, Das Christentum d. J., Abh. *Sissulak* 54
Joyce G. r 254
Jungmann J. A., Neuersch. 374 ff. 505 ff.
Katechismus, Der K. d. hl. P. Canisius i. Ungarn, Kl. B. *Szentiványi* 98
Kienitz, R. v., r 251
Kilga Kl. r 361
Kirche i. d. Welt r 376
Kirche—Weltanschauung—Soz. Frage r 363
Kirchengeschichte, Neuersch. 246 ff.
Kirchenrecht, Neuersch. 250 ff.
Kol, A. van, r 372
Koster D. r 358
Krempel A. r 376
Kunze G. r 507
Lakner Fr., Rez. *de Vries* 108
Landgraf A. r 115
Larnicol C. r 118
Levie J. r 366
Linder J., Nachruf 381
Liturgik, Neuersch. 505 ff.

Lortz J. r 361
Lossprechung, L. als richterlicher Akt, Kl. B. *Ternus* 214
Lottin O. r 371
Lutz J. A. r 367
Luzeuil-Lectionnaire r 508
Maaß F., Rez. *Winter* 355. — Neuersch. 246 ff.
Maget A. r 376
Manz G. r 509
Mariani B. r 242
Marienkunde, Katholische, r 368
Matthias, Die Wahl d. M., Abh. *Gaechter* 318
May E. r 112
Mayer J. r 501
Melichar E. r 251
Mendoza Fr. r 116
Mensch vor Gott r 373
Messen, Die vielen M. u. das eine Opfer, Abh. *K. Rahner* 257
Meyer-Abich A. r 498
Meyer H. r 496
Michaelis W. r 111
Michiels G. r 250
Miller J., Neuersch. 375 ff.
Miller R. J. r 373
Miscellanea Mohlberg r 505
Mitzka Fr., Neuersch. 117. 120. 122. 250. 368
Mlaker K. r 243
Moral- u. Pastoraltheologie, Neuersch. 371 ff.
Muñoz J. r 494
Naumann V., Neuersch. 492. 495
Neues Testament, Neuersch. 111 ff.
Niedermeyer A. r 236
Nink C. r 497
Nota J. r 495
Ogiermann H. r 495
Palladiusdialog, wo verfaßt?, Kl. B. *Baur* 466
Parrot A. r 244
Pfeil H. r 497
Philosophie, Neuersch. 492 ff.
Pohl H., Neuersch. 498
Poschmann B. r 481
Prager Sakramentar r 508
Prichodjko M. r 252
Rahner K., Abh.: Die vielen Messen und das eine Opfer 257. — Rez. *Poschmann* 481. — Neuersch. 114 ff.
Rambaldi G. r 106
Righetti M. r 505
Roberts-Capelle r 506
Rondet H. r 120
Rusch P. r 501
Salmon P. r 508
Santeler J., Neuersch. 493 f.
Schauerte H. r 502
Scheeben J. M. r 117
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 361 ff.
Schleyer Fr. r 504
Schmaus M. r 370
Schmidt W. r 114
Schreiber G. 246
Schrott A. r 374
Schweigl J., Neuersch. 252
Siegmund G. r 499
Sissulak Fr., Abh.: Das Christentum d. Josefinismus 54
Solzbacher J. r 249
Stadlhuber J., Abh.: Das Stundengebet d. Laien im christl. Altertum 129
Steinmann J. r 240
Sträter P. r 368
Streicher Fr. r 114
Studia Mediaevalia r 371
Stundengebet d. Laien im christl. Altertum, Abh. *Stadlhuber* 129
Suarez Fr. r 116
Sutcliffe E. F. r 244
Szentivánvi D., Abh.: Der Katechismus d. hl. P. Canisius in Ungarn 98
Ternus J., Kl. B.: Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt 214. — r 118
Thalhammer D., Neuersch. 501 ff.
Thausing G. r 245
Theologie, Aus der Th. der Zeit, r 114
Thomas Aquin. r 493
Tomek E. r 248
Turk J., Neuersch. 362
Tyciak J. r 241
Urbina, O. de, r 115
Valjavec Fr. r 249
Velehradensis, Acta Academiae V., r 362
Vries, W. de, r 108
Weber H., Neuersch. 499
Willam Fr. M., Kl. B.: Johannes am Grabe d. Auferstandenen 204. — r 502
Winter E. r 355
Wunder, Zum Begriff d. moralischen W.s, Kl. B. *Gutwenger* 90
Zeller H., Abh.: Corpora sanctorum 385. — Rez. *Koster* 358; *Rambaldi* 106. — Neuersch. 121. 370 ff. 373
Zerwick M. r 112